JESU
HOVED-PARABLER

UDLAGTE

AF

Christian August

DR. THEOL. CHR. A. BUGGE

KØBENHAVN
GYLDENDALSKE BOGHANDELS FORLAG (F. HEGEL & SØN)

TRYKT HOS J. JØRGENSEN & CO. (M. A. HANNOVER)

1901

TIL

H. H. Biskop Dr. theol. A. CHR. BANG

OG

H. H. Biskop J. C. HEUCH

I ÆRBØDIG TAKNEMLIGHED.

FORORD.

I nærværende Arbeide har jeg efter mangeaarige Studier af Jesu Parabler prøvet at optage til Undersøgelse den nyeste Tids Forskninger over Jesu Parabler. Disse er aabenbart ikke bragt til nogen Afslutning, ja maaske ikke engang grebet fat fra den rette Kant. *Min* Opgave har været at se ogsaa disse Jesu Lære*former* paa *Baggrund af hans Samtids Talekunst inden hans eget Folk.* Dette har hidtil ikke været gjort med bevidst og gjennemført Methode. Og dog er det, efter min Opfatning, den eneste Vei, som fører helt frem til fuld Forstaaelse og sikker Udlæggelse. En saadan Hensyntagen til de samtidige Former for lignende Kunstfrembringelser er jo forlængst hævdvundet Fremgangsmaade ligeoverfor den øvrige Literatur og har der bragt rigt Udbytte. Der er da paa Forhaand Grund til at vente sig et lignende Udbytte ogsaa, hvad vedkommer denne Side af *Jesu* Rhetorik. Det er mit Haab, at nærværende Arbeide er istand til i nogen Mon at vise dette.

Som Følge af nævnte Fremgangsmaade maatte jeg forudskikke en *Indledning om Udlæggelsens* Methode. Hertil er udnyttet adskilligt Stof, som allerede var nedlagt i mit lille Arbeide *Om Jesu Christi Parabeler.* Et Bidrag til Løsning af Parablernes Hovedproblemer, Kjøben-

havn 1895. Men mange nye Studier er gjort siden den Tid, og Theorien har nu faaet sin Afrunding og er naaet frem til en mere afklaret Modning.

Hovedsagen er dog *Parablernes Udlæggelse.* Der mangler ikke Arbeider over dette Emne. Men efter min Mening mangler der en fast og fra den rette Side og med rigtige Midler gjennemført *Methode.* Og heri søger nærværende Arbeide sin Ret og sin Opgave. Dets Methode tør nok paa Grund af sin Nyhed møde Modsigelse. Men det er jo bare vel. Paa den Maade er det jo, at sikker Indsigt vindes.

Jeg har prøvet at undgaa unødig Vidtløftighed. Navnlig har jeg ikke efterlignet den gjængse Brug at omtale allehaande Meninger af Samtidens større og mindre Udlæggere. Jeg finder ikke denne Skik meget frugtbar, og den tager megen Tid bort fra Læseren, afbryder ogsaa den jevne Udviklings Strøm og virker derfor uheldig paa den klare Opfatning. Saadanne leiligheds-vise Pligtbesøg hos sine Medbrødre i Forskningen skal kanske gjælde som Opmerksomhed, men i Virkeligheden nyttes de mest til at sige de ærede Medarbeidere Ubehageligheder. Deri vil jeg *ikke* følge Mønsteret.

Derimod har jeg til hver Lignelses Udlæggelse knyttet en liden Udsigt over Udlæggelsens Historie. Deri findes nedtegnet, hvad jeg hos ledende Udlæggere ned igjennem Kirkens forskjellige Tider har fundet af egenartede Opfatninger. Saadant tør være lærerigt og mere værd at læse end hine Sidehug til Medarbeidere.

Med en enkelt Medarbeider har jeg dog maattet søge gjennemgaaende Opgjør. Det er Marburger-Professoren D. *Adolf Jülicher*[1]). Han er ei alene den nyeste af de store Forskere paa det her omhandlede Omraade. Men jeg er i vigtige Hovedsynspunkter gjennemgaaende

---

[1]) Die Gleichnissreden Jesu I, 1888.
Die Gleichnissreden Jesu II, 1899.

uenig med ham, og jeg er naaet frem til mit eget Syn netop gjennem en Udredning med ham. Af ingen af mine Forgjængere har jeg lært saa meget som af ham, lært ogsaa gjennem den fremtrædende Meningsforskjel.

I nærværende Bind omhandles først *De senere Rigs-Parabler hos Matthæus.* De *tidligere* Matthæus-Parabler er udlagte efter samme Methode i mit Arbeide „*Parablerne om Guds Riges Hemmeligheder*“, Christiania 1895. Af Lukas har jeg holdt mig til *Individual-Parablerne*, der netop er alle de større Parabler, som denne Evangelist er ene om at gjengive. De nævnte tre Afdelingers Lignelser med deres Paralleler omfatter alle Jesu Hovedparabler hos de første tre Evangelister.

Kongsberg 1900.

D. *CHR. A. BUGGE.*

PARABELUDLÆGGELSENS METHODE.

I.

Problemet.

Parablerne er paa den ene Side en af de i Omfang og indre Betydenhed største Bestanddele af Jesu Taler og tillige det af Jesu Taler, der i sig tydeligst bærer Præget af sin Egthed. Paa den anden Side er disse Parablers *Tydning* den mest omstridte og følgelig usikreste i den hele Theologi. Man har i disse billedlige Taler fundet de utroligste Ting og ved deres Udlæggelse søgt at godtgjøre de underligste Paastande ned igjennem Kirkens Historie. Og Ulykken er desuden den, at mange af disse Tydninger er saa sindrigt udtænkte og saa godt gjennemførte, derfor saa slaaende, at man er tilbøielig til at sige: ja, hvorfor skulde ikke den og den Tydning være den rette? Men *det* er netop det fortvivlede. Thi saa staar man der med det Spørgsmaal: *hvad* har saa Jesus ment, og hvad har han *ikke* ment?

I hele Kirkens Oldtid[1]) og ned gjennem Middelalderen var man af den faste Overtydning, at Parablerne

[1]) Dog har *Chrysostomus* en rent merkverdig klar Opfatning af Parablernes Væsen. Saaledes finder vi allerede hos ham Tanken om Parablen som organisk Hele, at Billedsiden fremstiller en Tanke, der som Tanke skal gjenfindes i det høiere Omraade, efter Schema ὥσπερ — — — οὕτως καὶ — — —, at Billedet skal betragtes i sine fineste Udgreninger, *uden* at derfor hvert Træk skal „overføres“.

virkelig indeholdt en flerfoldig Mening. Foruden den *bogstavelige* Opfatning finder man for fuldt Alvor fremført: 1. den *allegoriske*, 2. den *symbolske*, 3. den *tropologiske* og 4. den *mystiske* Udtydning, vistnok ikke *alle* anvendt ved *hver* Parabel, men oftest dog flere end een for hver Parabel. Nogen bestemt Methode, hvorefter disse Udtydninger findes, er ikke altid at spore, naar undtages, at *Traditionen* fra Kirkefædrene gjerne holdes høit. Men desto større er Vilkaarligheden og Usikkerheden. Den lutherske Reformation gjør som Princip gjældende, at Parabelen kun har een Mening, og man blir i Regelen staaende *enten* ved den allegoriske *eller* ved den mere eller mindre bogstavelige, og der tales meget om Parabelens *scopus*. Dette er et stort Fremskridt. Derfor finder man ogsaa hos Udlæggere som *Luther*, *Calvin* og *Hugo Grotius* mange udmerkede Udlægninger. Og selv i den romerske Theologi trænger disse Grundsætninger sig frem. Særlig lægger *Maldonatus* for Dagen stor Mistillid til de gamle dybsindige Udlægninger, om end Kirkefædrenes Tradition er vanskelig at overvinde. *Cornelius a Lapide* er mindre frigjort, men har dog en Rem af Huden fra den nye Tid. Men dette forstandige Princip hævdes endnu kun paa høist ufuldkommen Maade. Og navnlig véd man slet ikke at afgjøre, hvor man skal allegorisere, og hvor man skal tage Sagen mere ligefrem. Derfor spiller det individuelle Skjøn en stor Rolle, og Følelsen af Usikkerhed er saa stor, at en *Joh. Gerhard* i det 17de Aarh. udtaler: *Theologia parabolica non est argumentativa.* Det vil sige: man kunde ei bruge Parablerne som Bevis for christelig Lære, medens man vel turde bruge dem som Illustrationer i opbyggeligt Øiemed til Lærdomme, som paa Grundlag af *andre* Skriftudsagn stod fast. Imidlertid var denne Selvindskrænkning lidet naturlig og derfor lidet holdbar. Særlig er det indlysende, at Evangelierne lader Jesus uafladelig bruge Parabelformen som et Læremiddel af høi Rang.

Og saa faar vi vel finde os i at lade dette gjælde. Derfor kan Søgningen efter en fast Methode aldrig ophøre, indtil man finder en sikker Regel. Det kunde ikke heller undgaaes, at den store Mængde nøgterne, lærde og skarpsindige Udlæggere, særlig inden den protestantiske Kirke, jo maatte levere en hel Del udmerkede Bidrag til Parabel-Udlæggelsen, og at Opfatningerne af visse Parabler i nogen Udstrækning samlede Meningerne om sig. I saa Henseende er fortrinligt Arbejde udført og nedlagt, baade i de store Evangelie-Udlæggelser i vort Aarhundred og i Særverker. Af de sidste er især fremragende Hollænderen C. E. van *Koetsvelds* mægtige Verk i to store Kvartbind: *De Gelijkenissen van den Zaligmaker*, 2den Udg. Schonhoven 1869, og af Englændere har Erkebiskop *Trench* givet os en fin og aandfuld Bog omkr. Aarhundredets Midte: Notes on the *Parables of our Lord.*

Alligevel var der endnu meget at gjøre. Var end en begyndende Enighed delvis opnaaet om visse Resultater, saa var denne Enighed ikke bygget paa nogen klar og maalbevidst Methode. Adskillig Fortjeneste i methodisk Henseende erhvervede sig den endnu levende Berliner Professor *D. Bernhard Weisz.* Ogsaa Bonner Professoren *D. Siegfried Goebel* har i sin: *Die Parabeln Jesu*, 1879—80, ydet udmerkede methodiske Bidrag. Som *udøvende* Exeget staar han maaske høiest af alle de nyeste. Men det betydeligste Verk om Parabel-Udlæggelsens Methode i vor Tid skyldes dog Marburger Professoren *D. Adolf Jülicher*, der i 1888 udgav sin *Gleichnissreden Jesu*, I, der indgaaende behandler Methoden. Dens Anvendelse viser han i: *Die Gleichnissreden Jesu* II 1899. Auslegung der Gleichnissreden der drei ersten Evangelien.

Ved *Jülichers* Theori maa vi standse noget længere, paavise dens Fortrin og dens Mangler og søge at finde Botemidler for de sidste. Thi her sætter vor Opgave ind. Vor blir en fra *Jülichers* i mange Henseender af-

vigende Theori, men hvortil *Jülichers* Arbeide dog danner Gjennemgangen, som det har dannet Tilskyndelsen.

Jülichers Ræsonnement er, gjengivet i yderste Korthed, følgende:

Den enkleste Grundbestanddel af „Parabelen" og „Allegorien" er henholdsvis „Sammenligningen" og „Metaforen".

I den første opstilles baade Billedet og det Afbildede hver for sig, det ene til Belysning af det andet. I „Sammenligningen": „kloge som Orme", „Folket er som vildførte Faar" o. lign. stilles *begge* de sammenlignede Gjenstande samtidig frem for Tanken eller Forestillingen.

Ved Metaforen derimod træder kun det ene Begreb frem for Bevidstheden ligefrem. Naar det heder: „sund fra sin Pidsk" (Mc. 5, 34) — „opæde Enkers Huse" (Mc. 12, 40), saa dvæler Forestillingen umiddelbart *kun* ved Billedet, det Afbildede kommer kun indirekte frem, den egentlige Tankegjenstand *gjennemskinner* kun Billedet.

Derfor: I „Sammenligningen" betyder Billedet sig selv (Faar = Faar etc.). I Metaforen betyder Billedet noget andet. Pidsken er ei Pidsk men en med Pidskens Virkning optrædende *Sygdom:* Metaforen er *uegentlig* Tale, og der maa ske en *Overføring* (μεταφέρειν). Surdeigen (Farisæernes) bruges uegentlig om et bestemt Sindelag o. lign.

„Sammenligningen" maa tages som den er; af Metaforen maa Læseren gjøre noget selvstændigt; hin letter Forstaaelsen, denne antyder.

Som Følge heraf tillader Metaforen Tydning. „Sammenligningen" gjør Tydning meningsløs. Medens „Sammenligningen" er undervisende, er Metaforen interessant. „Sammenligningen" giver nyt Lys fra Billedet, Metaforen et til Selvvirksomhed eggende Halvlys. Medens „Sammenligningen" stiger *ned*, kræver Metaforen Opstigning til vanskeligere Betragtning af Sagen. „Sammenligningen" viser Vanskeligheden og aabenbarer

Væsenet ved Lighedens Fremhæven. Metaforen stiller paa Prøve, om man bag Ordene kan finde den *skjulte* Mening. Hin er for Umyndige, denne for Myndige eller Indviede.

Men nu er en udvidet „Sammenligning“=Lignelse, en udvidet Metafor=Allegori[1]). Naar i sammenhængende Fortælling alle ledende Begreber trænger Omsætning eller Overføring til andet Omraade, har vi en *Allegori*, Punkt for Punkt skal Ligningen gjennemføres. Er derfor Tydningen af Saamands- og Ukrudtparabelen rigtig, saa er den en Allegori. Formelen i en saadan er altid = *er*.

Men Jesu Parabler er *ikke* saadanne Allegorier. Thi de trænger ingen *ἐπίλυσις*. Kun to af Synoptikernes mange Parabler har en saadan tilføiet. Men her synes følgende Enten-Eller at finde Sted: *Enten* trænger Parablerne Løsning og alle de uløste blir for os ubrugelige. *Eller* ogsaa forstaaes de uden Løsning og er ikke Allegorier.

Hvad er nu her det rigtige?

Den hyppige Brug af Allegorien, denne den kunstigste af alle Taleformer, er hos Jesus usandsynlig. Desuden bringer Allegorien Indholdet liden Nytte.

Mod at Jesu Lignelser skulde være Allegorier, taler: Formelen: „Himmelriget *lignes* med“. Thi i Allegorier skal der *substitueres*.

Forskjellen mellem den synoptiske Parabel og Allegorien er kjendbar som den mellem at „være lig“ og „betyde“, mellem „stille ved Siden af hinanden“ og „identificere“, mellem „lade sig sammenligne“ og „repræsentere“.

Allegorien mangler indre *Nødvendighed*. Jesu Parabler derimod er Følgerigtigheden selv.

---

[1]) Med Urette vender *Lange* Forholdet om (Herzog u. Plitt² Bind V, 187).

Altsaa tør vi ei opfatte Jesu Lignelser som Allegorier, medmindre enhver anden Opfatning er umulig.

Men det er ikke Tilfældet. Vel kaldtes de af Jøderne tor *Maschal*, men der findes ei bare dunkle, ogsaa gjennemsigtige *Meschalim*.

Mange af Jesu Parabler er ligefrem „Lignelser“, hvilket ifølge *Aristoteles* Rhet. II, 20 vil sige, at *Forholdet* mellem to Begreber i en lavere Sfære sammenlignes med *Forholdet* mellem to Begreber i en høiere — hvorved dog ei *Begreberne* hver for sig behøver være helt lige. *Aristoteles* regner med Rette Lignelser som *Bevismidler*. Alt kommer an paa Begrebernes *Forbindelse*. Sml. *Aristoteles'* Paradigma: De i Samfundet Styrende bør ei vælges ved Lod (Sag). Thi: ei vælges Athleter og eiheller Styrmænd ved Lod (Billed). Ei selve Begreberne: „styrende“, „lodvalgt“, „bør“ skal belyses, men Dommen: „De Styrende bør ei lodvælges“ skal belyses og støttes ved en anden uangribelig Dom. Altsaa: *Et Bevis fra det indrømmede til det ikke indrømmede Analogon* er Lignelsen eller Parabelen.

Fordi Parabelens Øiemed er Beviset, *taaler den ei* (som Allegorien) *Dunkelhed.* En uigjennemsigtig Lignelse er en Uting og at tyde den Usands. „I *Allegorien* skal Billedet *tydes*, i Lignelsen derimod *tyde*, eller rettere: ved sin egen overstrømmende Tydelighed gjøre ogsaa sit παράλληλον tydeligere“.

Ligheden mellem Billed- og Saghalvdel ligger i det *aandelige Baand,* som i begge Rækker omslutter Begreberne.

Derfor: Tydning af de enkelte Begreber, som i Allegorien er nødvendig, er i Lignelsen — eine bare Unmöglichkeit.

Definitionen blir følgende: I Lignelsen sikres Virkningen af en Sats ved at stille ved Siden en anden Sats fra et andet Omraade, hvis Virkning er sikker.

I Allegorien fremstilles en Række Begreber ved en sammenhængende Række Begreber fra et andet Omraade.

Det *Argumentative* ved Lignelsen kommer tydelig frem i flere af de mindre. Saaledes: „Ny Lap paa gammelt Klædebon“ (Mt. 9, 17). „En Blind lede en Blind“ (Mt. 6, 39). „Taarnbyggeren“ og „den krigførende Konge“ (Lc. 14, 28—33).

Imidlertid hører de berømteste og vigtigste Parabler ikke til nogen af de her omtalte Arter. De er Fortællinger, der dog vil belyse ikke Enkelttilfælder men almene Love og Sandheder. Der gaaes ud, ikke fra, hvad der *jevnlig* sker, men fra hvad en Enkelt har gjort ved enkelt Leilighed. Dog vil de støtte almene Domme. Thi de er kun den samme Taleform, som ovenfor omtalt, i høiere Potens. De er *Fabler* med *typiske* Tilfælder og Personer, hvor det tilfældige er udrenset efter Grundsætningen: ποίησις φιλοσοφώτερον τῆς ἱστορίας. Enkelttilfældet udmerker sig ved Anskuelighed, og disse Parabler har sin Styrke i Virkelighedstroskab, de lader Tendensen mindre fremskinne og appellerer til Tilhørerens egen Dom. Og disse Fortællinger er *Talerens Midler* med Øiemed at sikre sin Opfatning Seir i Tilhørernes Overtydning.

De i Evangelierne jævnlig tilføiede *Tydegnomer* (som f. Ex. De sidste skulle blive de første etc. etc.) *er kun uegte Tilføielser;* de er tarvelig Erstatninger for det verdifuldere, som er gaaet tabt, nemlig de egte Situationer, hvoraf de er fødte. Thi aldrig skal der *tydes*, kun *anvendes.*

Saaledes er Evangeliernes Tydninger ikke alene apokryfe men urigtige.

Enten har Jesus i Mt. 13, 19 ff. 37 ff. givet os et Mønster paa Parabeltydning — og da har vi at tyde alle Parabler i deres Enkeltheder — eller ogsaa er de

alle Fabler, og da er hine Tydninger velmente men forfeilede Misgreb.

Parablernes Øiemed er altsaa at anskueliggjøre og overtyde. Dette er deres *eneste* Øiemed.

Naar derfor Evangelisterne angiver et Dobbeltøiemed, maa dette være en Misforstaaelse, navnlig at de tillige kan tjene det Øiemed at *skjule*. Nei, følgende Slutning er bindende: Ved flere kan Øiemedet kun være Opklaring. Men nu ligner alle Parabler hinanden. Altsaa kan *alles* Øiemed *kun* være Opklaring.

Andre Grunde gjør ogsaa det foregivne Øiemed at skjule usandsynligt eller umuligt. Saaledes følgende: at han i Ukrudparabelen skulde skjelne mellem Modtagelige og Uimodtagelige, kan ikke medgives, da han jo i samme Parabel netop advarer mod saadan Sondring.

Videre: At binde Frelsen til den Prøve, om Tilhørerne *spurgte* efter Opklaring, vilde være letfærdigt.

Fremdeles: Er det tænkeligt, at Frelseren vilde udfinde Extramidler for at skjule Sandheden og udtænke en Form, som skulde gjøre den virkningsløs?

Endelig: Vi ser, at endog hans Fiender forstod disse hans „Tilhyllningstaler“. Ifølge Mc. 12, 12 vil de endog slaa ham ihjel, fordi de ser sig sigtede ved en Parabel. Mc. 7, 14—23 opfordrer han endog *Folket* til at forstaa en Parabel.

Sammenhængen er her efter *Jülichers* Mening følgende: Med sine Parabler har Jesus kun kaft til *Hensigt* at øge sine Tankers Tydelighed. Men en Kjendsgjerning er det alligevel, at de *har* udøvet forstokkende Virkning. Naar dette har været Tilfældet trods denne Taleforms særlige Klarhed, har hine dermed *dømt sig selv*.

Men *Disciplene* har nu forvexlet Virkning med Hensigt. Han maa have tilsigtet det, har de ment. Dette har de fundet styrket ved Sidestykker fra det gamle Testamente. Og da nu Parabelen for *dem* var overmaade klar, har de til Forklaring af denne Dobbelt*virkning* op-

fundet Theorien om Dobbelt-*Øiemed* og lagt Jesus denne Theori i Munden med samt dens bibelske Begrundelse. Hertil kommer den menneskelige Svaghed for at være blandt de Indviede og Deleiere i noget, hvortil Andre ikke har Adgang.

Og saa bliver Slutningen:

Enten har Parablerne alene Forhærdelsesøiemed, og Evangelisterne har Ret. Eller Evangelisterne slutter falsk af falske Præmisser, og Parablerne har hos Jesus samme Øiemed, som ellers Parabler har. Altsaa: Enten Evangelisterne eller Jesus. Det er Valget.

Det vilde være ligesaa taabeligt som uretferdigt at negte, at denne *Jülichers* Theori har betydelige Fortjenester.

Den betegner et stort Fremskridt i *Klarhed* og *Konsekvens*. Klarhed og Konsekvens er der navnlig i den Maade, hvorpaa her gjøres Front mod Allegoriseringen. Denne er udryddet med en betydelig Logikers hele Overlegenhed, der udøver Virkninger som en grundig Desinfektion af et usundt Rum.

Klart og konsekvent er dernæst hævdet Parablernes *argumentative* Egenart gjennem alle Jesu saa forskjelligartede Skikkelser af denne Taleform. Man kunde formulere saa: *Beweisen, immer* beweisen, immer *nur* beweisen wollen die Parabeln Jesu. Og: enhver Parabel er altid Bærer af en stor, vigtig og enkelt Enhedstanke, der oftest kan sammenfattes i en enkelt klar Sætning.

Imod denne klare og konsekvente Udformning af en dog i sig selv abstrakt Theori staar i første Linie, at den i denne sin *eensidige* Skikkelse strider mod det eneste historiske, vi har, og som den dog skulde forklare: den

evangeliske Tradition. Mod Synoptikernes *enstemmige* Tradition!

Ligesaa enstemmige er de i Gjengivelsen af Jesu Begrundelse af den af *Jülicher* benegtede Dobbelthensigt med visse Parabler, nemlig gammeltestamentligt Forbillede og Forudsigelse. De har altsaa opfattet den angivne Dobbelthensigt som det modsatte af løst henkastede Ytringer. Og Sagen selv med dens Begrundelse har gjort et dybt Indtryk paa dem. Sandsynligheden af, at de siger sandt, idet de beretter en saadan Begrundelse af en slig dobbelt Hensigt, styrkes derved, at denne Fremgangsmaade, som her tillægges Jesus, er temmelig gjennemgaaende i hans Liv. Vi kan af Evangelierne se, at han pleiede at lade sig lede af Vink, som hans *Livsførelse* gav, betragtende disse som Vink fra Faderen i Himlen. Men inden han følger disse Vink, søger han altid i Skriften efter en Begrundelse eller Forudsigelse i samme Retning. Først naar Livsførelse og Skrift vinker i samme Retning, følger han den derved tilsagte Vei. Dette skal vi senere vise var Tilfældet her. Og det styrker Tiltroen til hin Traditions Egthed. Dernæst maa spørges: har en *Opdigtning* af noget sligt indre Sandsynlighed? Selve Jesu paradoxale Begrundelse: Den, som har, skal faa mere og have til Overflod, den som intet har, skal fratages det, han har (Mt. 13, 12 og Parall.) er alt for original til at være opdigtet. Og desuden: var ikke det at paadigte Sandhedens Aabenbarer, der dog maatte tænkes at ville vinde *alle*, en tilhyllende Hensigt, var ikke det det fjernestliggende af alt? Det er jo saa haarreisende, at det til denne Dag uafladelig findes uantageligt. Og saa skulde hans Disciple have digtet det! Nei, den, som digter, opfinder ikke det usandsynlige, det som aabenbart synes at stride mod andre almindelige Forudsætninger. Det er en god gammel Regel, at den vanskeligste Læsemaade har Formodning for sig. Den anstødelige Læsemaade af Jesu Adfærd kan ikke let være

opdigtet af dem, som vil, for enhver Pris, vinde ham Tilhængere. Vi bør derfor regne med hint Drag som virkelig Historie, og finde en Theori, som gjør hint Ret og Skjel som Historie.

En anden Betænkelighed er følgende: Er den evangeliske Traditions Meddelelse om Jesu egen Opfatning af sine Parabler og Prøverne paa deres Udlæggelse falsk, saa er ogsaa *selve Parablerne falsk gjengivne.* Og vi maa for at faa vide Jesu sande Mening opkonstruere os de sande Parabler.

Men da er det sidste værre end det første. Har man forhen været i Vildrede om *Udlæggelsen,* saa blir man nu i Vildrede om selve det, som skal udlægges. Og hvad Enden da skal blive paa Theologernes *bellum omnium contra omnes*, er det umuligt at forudsige. Vi gik ud paa at finde Sikkerhed og vinder en Usikkerhed i anden Potens! Her er Lægemidlet værre end Sygdommen. Her udkastes selve Barnet med Badevandet.

Under disse Omstændigheder spør man sig, om det ikke dog er *Theorien,* som har sine Svagheder.

II.

Løsningen.

Efter det sidst paaviste maa vi paastaa, at *Jülichers* Theori er *uadækvat* ɔ: den gjør ikke Ret for sig overfor de historiske Kjendsgjerninger, den skal forklare. Her blir tilbage en uopløst Rest, som ægger til at regne Stykket om igjen.

Og Grunden til Regnefeilen er ikke vanskelig at se. Det er den Feil, som ligger snublende nær for logiske Hoveder, nemlig at *generalisere for meget.*

Dette har *Jülicher* her gjort. Hos *Aristoteles* finder han Parabelens Definition. Derefter er den et *Bevismiddel.* Men da kan den kun ha til Hensigt at gjøre klart, og det udelukker, at den *ogsaa* kan ha det stik modsatte Øiemed at skjule. Videre: Nogle af Jesu Parabler er uomtvistelige Bevismidler, altsaa er de alle Beviser og følgelig fri for ethvert allegorisk Islet. Saaledes opstillet viser Theorien sig ingenlunde at være uangribelig. Tvertimod!

Et Bevis kan være klart nok i sig selv, og dog kan det være saaledes opstillet, at dets rigtige Synspunkt ikke springer tydelig frem for enhver, og altsaa det bevisende deri ikke uden videre lader sig finde; mens

det dog, *naar* det er fundet, virker fuldt overtydende. Hvis nu Beviset lægges saadan an, saa kan det aabenbart tjene det dobbelte Øiemed, nemlig for de sløve at skjule Sandheden og for de gløgge at klargjøre den. At et Bevis, særlig et parabolisk Bevis, *kan* indrettes saaledes, derom er ingen Tvivl. Vi skal senere gi slaaende Exempler paa det. At Jesus ligefrem havde for Sedvane at bringe saadanne Beviser, skal vi ogsaa vise.

Hvad angaar hint andet Punkt, at fordi *nogle* Jesu Parabler var Beviser, maatte *alle* være det, er Uholdbarheden deraf utvivlsom. I og for sig kan jo godt *nogle* Parabler være strengt aristoteliske *Argument*-Lignelser og *andre* være mere eller mindre udprægede *Illustrationer*, der ikke netop vil bevise en Paastands Rigtighed, men gjøre indlysende, hvad der er ment; derved kan de endog komme til at bli mere eller mindre lig Allegorier.

Vi skal nedenfor vise, at dette baade *er Tilfældet* efter Synagogens og, overensstemmende hermed, i Jesu Parabler efter den evangeliske Tradition.

Vi gaar først over til at vise, at det var Jesu Sedvane at bruge Beviser, hvor Synspunktet var skjult under en eiendommelig Form. Derpaa frembyder nemlig hans 16 *Paradoxer* tydelige Exempler[1]).

Til „Paradoxerne“ regner jeg følgende Udsagn:

I.

Dersom dit høire Øie frister dig etc. (Mt. 5, 29, 30 og Paralleler).

---

[1]) Angaaende „Paradoxerne“ henvises til den udførlige Begrundelse i min „Paradoxerne i Jesu Læreform“ Kjøbenhavn 1894.

II.

Følg mig, og lad Ligene jorde sine Lig. (Mt. 8, 22 og Parall.).

III.

Den, som finder sit Liv, skal tabe det etc. (Mt. 10, 39 og Parall.).

IV.

Eet er fornødent. (Lc. 10, 42).

V.

Tror ikke, jeg er kommet for at kaste Fred paa Jorden etc. (Mt. 10, 34—36 og Lc. Parall.).

VI.

Hvis nogen . . . . ikke hader sin Fader etc. (Lc. 14, 26).

VII.

Bekymrer Eder ikke for Livet etc. (Mt. 6, 25—29 og Lc. Parall.).

VIII.

En Rig gaar vanskelig ind i Himlens Rige. (Mt. 19, 23—33 og Mc. Parall.).

IX.

. . . . . skjult dette for de vise og forstandige etc. (Mt. 11, 25—26).

X.

Naar du gjør et Frokost- eller Middagsselskab etc. (Lc. 14, 12—14).

XI.

Mange af de første skal blive de sidste etc. (Mt. 19, 30 og Parall.).

XII.

Thi den, som har, skal gives etc. (Mt. 13, 12 og Parall.).

XIII.

Gjører Eder Venner ved Urettens Mammon etc. (Lc. 16, 9).

XIV.

Naar nogen slaar dig paa den ene Kind etc. (Lc. 6, 29—30 og Mt. Parall.).

XV.

Indtil 70 Gange 7 Gange. (Mt. 18, 21—22).

XVI.

Ikke hvad der gaar ind gjennem Munden gjør Mennesket urent etc. (Mt. 15, 11 — Parall.).

Fælles Drag ved disse Udsagn er deres Ordmenings Urimelighed: dels umoralsk, dels uforenelig med Livet, dels selvmodsigende. Samlet gjør disse Maximer umiddelbart et ligefrem haarreisende Indtryk.

Deraf reiser sig det Spørgsmaal: Er ikke saa den virkelige Mening en anden end den ligefremme, og hvorfor har de faaet hint Udseende?

Ved dybere Betragtning viser alle disse Udsagn sig som Variationer af følgende Thema: *Af Gud er du absolut afhængig og ham absolut forpligtet.*

Og *det* var den ligefremme Modsætning af den paa Jesu Tid i Israel gjængse Livsnorm. Den farisæiske Selvretfærdighed beroede paa den Tanke, at det var muligt at naa en moralsk Selvstændighed, uafhængig af Gud, saa man for sine saakaldte *Mizwoth* kunde kræve fortjent Løn. Det hænger sammen med *Pligtens kasuistiske Opspaltning* i Smaapligter. Thi Modsætningen hertil er netop Tanken om Gudspligten som en eneste altomfattende Skyldighed. Striden mellem disse to Standpunkter er derfor den mellem *casus* og *principium.*

Svarende hertil viser vore „Paradoxer“ sig at være i sin Tendens antikasuistiske, i sin Form kasuistiske.

Altsaa: antikasuistisk Kasuistik, — en paradoxal Definition. Meningen er altsaa at virke *negativt*, nedbrydende mod Kasuistiken men ved at indskyde *positive* Principer i denne Form. Paradoxerne er med andre Ord: *Principer i antiprincipiel Form.*

Denne indre Modsigelse maatte bringe disse Udsagn til at explodere i Tilhørernes Sind og fremkalde Gjæring. Herunder maatte det principielle Indhold beholde Overvegten, de maatte afpuppe sig som Ideer og virke til Opløftelse fra lavpraktisk til et høiidealt Syn paa Ethiken.

En anden Side er „Paradoxernes“ *energiske Idealitet*, og ved denne skjulte Sammenslyngning af høi og lav Virkelighed fremstraaler, naar Sammenhængen først begribes, Christi Livsanskuelse som Lyn paa en stærkt kontrasterende Nathimmel, visende Rabbinermoralens Urimelighed som ligesaa stor som de paradoxale Normers Ordmening. Derfor ogsaa: *medens Paradoxerne ser ud som Leveregler, er de Principer.*

„Paradoxet“ maa altsaa sees fra et andet Synspunkt end det nærmestliggende. *Hvilket* dette Synspunkt er, ligger ei angivet i Paradoxet selv, men maa udfindes af *Situationen*.

Og *Synspunktet maa skarpt indstilles.* I psychologisk Henseende virker Spændingen mellem Indhold og Form, som sagt, Gjæring.

Videre medfører hin Dobbelthed *Gaadefuldhed*, der tilsigter at ægge til Eftertanke og fremkalde hin berømte „Undren“ (θαυμασία), hvormed al dybere Erkjendelse begynder.

Af samme Grund kan „Paradoxet“ *skjule* den sande Mening, hvorved de overfladiske Tilhængere af Jesu Sag uvilkaarlig udskiltes. En utilhyllet Optræden fra Jesu Side vilde desuden modnet hans Sag *for tidlig*.

Videre hindred Paradoxerne og den øvrige tilhyllende Læreform Jesu for tidlig Undergang. Som hin

„forrykte“ Folketaler ansaaes han af Fjenderne en Tid lang for uskadelig. Da han mod sin Virksomheds Slutning begyndte i Ligefremhed at ligne Døberen, delte han ogsaa snart Døberens Skjæbne.

Det er nu klart, at der mellem „Paradoxer“ og „Parabler“ er visse Ligheder.

Først at der trænges en Overførelse for at faa den sande Mening, i „Parabelen“ fra Billedsfæren til Sagsfæren, i „Paradoxet“ fra Leveregelsfæren til Principsfæren. Ligesom „Parabelen“ søger Tilhørerne paa de almindelig kjendte Forholdes Omraade, saaledes søger „Paradoxet“ Tilhørerne paa et Omraade, hvormed de er fortrolige, nemlig den kasuistiske Leveregels. Begge tilsiger en *Opløftelse*, og begge er *indirekte* Læreformer.

Der er dog ogsaa Forskjel.

„Parabelen“ angiver i Regelen selv sin Dobbelthed ved sit: „lignes med“. „Paradoxets“ Dobbelthed er skjult og antydes kun ved Ordmeningens Urimelighed.

Videre ligger „Parabelens“ Overtydningskraft i Billedets Rimelighed, „Paradoxet“ hviler i sin egen Urimelighed. Man kan sige, at saa længe der mellem Billed- og Sagsfærens indbyrdes Forholde raader Lighed, passer „Parabelen“. Ophører denne Lighed, saa kan en *paradoxal Lignelse* bruges, hvis Nøgel antyder en vis omvendt Lighed i Form af Paradox. Saaledes f. Ex. „Arbeiderne i Vingaarden“.

Der er altsaa mellem disse to Taleformer Lighed og Forskjel ɔ: Slægtskab.

Er dette erkjendt i den jødiske Literatur? Var man i Jødeland paa Christi fortrolig med noget saadant?

Ja, derigjennem at de begge regnedes til Taleformen *Maschal*.

Det bliver dermed vor Opgave at undersøge noget nærmere den gammeljødiske Maschal, dens Væsen, dens Arter og dens Brug i Bibelen, i Synagogen og af Jesus hos Synoptikerne.

Enhver Undersøgelse af Egenarten i Jesu „Parabler“ maa vogte sig for at tage sit Udgangspunkt hos Aristoteles og Grækerne. Jesus har brugt *sit eget Folks* Taleformer, og hans Læremestre og Forbilleder i formel Henseende er derfor Profeterne og Rabbinerne.

Her ligger i Grunden hos *Jülicher* Aarsagen til Vildfarelsen, at han ganske overser dette Sagforhold eller ignorerer det.

Det var en Vildfarelse, naar ældre Forskere mente, at der til *Maschal*, paa Græsk παραβολή eller παροιμία, altid hørte Sammenligning, Lignelse, Billede. Ligesom „Paradoxet“ kan være fuldstændig billedløst, saaledes kaldes et Udsagn som: „Læge, læg dig selv“ (Lc. 4, 21) udtrykkelig παραβολή ɔ: *Maschal.*

At have fastslaaet dette *Maschal's* videre Begreb er navnlig *Fleischers* og *Delitzsch's* Fortjeneste.

Delitzsch siger i et saa modent Verk som: *Das salomonische Spruchbuch*, Leipzig 1872 [1]): „effigies ad similitudinem alius rei experta af verbum מ' i den sandselige Betydning premere, premente manu tractare. Thi dette betyder det tilsvarende arabiske Ord *ikke,* men: staa, fremstille sig, dernæst: være lig, egentlig: fremstille sig som noget, repræsentere det.

„Altsaa: מ': uegentlig Tale, som repræsenterer den egentlige Lignelse, deraf „Parabel“ eller kortere Ordsprog, forsaavidt som den oprindelig udtrykker noget særeget, der da anvendes som almindeligt Symbol paa alt andet Ligeartet og forsaavidt staar billedligt [2]). (Exempel: 1. Sam. 10, 10 ff.: Er ogsaa Saul blandt Profeterne? kaldes Maschal). Falsk afleder man derfor Ordets Betydning af, at saadanne Ordsprog eller Tankesprog

---

1) Side 43 flg.

2) Dette hænger aabenbart sammen med, at de ældre semitiske Sprog gjennemgaaende afskyr det abstrakt-almindelige og elsker det konkrete særegne i Udtryksmaaden (hvor charakteristisk forskjelligt fra Grækerne!)

sedvanlig indeholder en Sammenligning eller billedlig Tale; thi det er netop Tilfældet med de færreste; de ældste har den allersimpleste og specielleste Form (Fleischer). Herefter er *Maschal* efter sit Rodbegreb det med noget staaende = noget til at staa der bringende = fremstillende. Dette fremstillende kan være enten en Sag eller en Person, som det f. Ex. lader sig sige: Hjob er Maschal af Israel ɔ: Repræsentant, Typus . . . . I Hebraisk er *Maschal* altid fremstillende Tale med Bibetydning af det *Forblommede* og Fyndige".

Merk her: Bibetydning af det *Forblommede!* Merk videre: hvor *mangeartet* Maschal er. Om begge disse Kjendemerker: det forblommede og det mangeartede faar vi en levende Forestilling ved følgende Skildring af *Franz Delitzsch* [1]).

„Dette Navn *(Maschal)* bruges i den ældre Hebraisme saa mangfoldigen: om Profeti, om Læredigtning, om Historie i høiere Stil, om Sprog af Vise og Sprog af Folkemund, ja endog om Undervisnings-Sang med Lyra-Ledsagelse, at *Maschal* i Modsætning til Prosa, f. Ex. Krønike-Stilen, synes at betegne Grundcharakteren af al Poesi i Almindelighed, hvorefter den kombinerer det Sandselige med det Oversandselige og stiller begge i sammenlignende Parallel. . . . . Ved Mischle' Sch'lomo fik Begrebet *Maschal* for senere Tider sine konstituerende Kjendemerker. *Maschal* blir Artsnavn paa hin Miniaturpoesi, som anskueliggjør i skarpt tegnede Miniaturmalerier Sedelære og Livsvisdom, som er uddragen af Fortids- og Nutids-Erfaring . . . . . Soferims Skoler er Gnomepoesiens Verksteder. *Midraschen* blev den veldyrkede, omfangsrige, frugtbare Mark, hvor blandt den axrige Sæd af Halacha og Haggada ogsaa de mangeartede krydrede Blomster af *Maschal* trivedes, som derpaa

---

[1]) Zur Geschichte der jüdischen Poesie, Leipzig 1836. Die Formenlehre der jüdischen Poesie S. 196 f.

blev udhævede af Gnomologer, pleiede i afsondrede Bed eller paa Alfabetets Snorer blev vundne til Guirlandere".

„*Maschals* figurative Tale hørte til det haggadiske Foredrags Methodik, som øvedes i Midrasch-Læresalene. *Lærehistorier:* Fragmenter af Menneskelivet (Parabler) var de sædvanlige Hjælpemidler til sandselig Anskueliggjørelse af de dogmatiske og historiske Sandheder, der deduceredes af Skriften; — *Læresprog*, korte og sindrige, var den Form, hvori de vundne Resultater udprægedes som Guldmynter".

„*Maschal* i sin oprindelige Form som Lighedssprog bestaar af to Dele, Billede og den afbildede Gjenstand, begge holdes i de parallele to Hemisticher mod hinanden. Billedet er enten en blot Foreteelse fra Naturens Rige eller en Fiktion fra det almindelige Liv (Parabel) eller et mere udført sindbilledligt Maleri, undertiden med Persondigtning eller en Digtning, hvori det moralsk nødvendige i talende, med Bevidsthed handlende Typer anskueliggjøres eller et arithmetisk-geometrisk Forhold, Tal eller Maal, hvorefter Erfaringssætningernes Lære rubriceres. Mangler i *Maschal* Angivelsen af det Sindbilledgjorte, er den en skarpsindig, indviklet Opgave, vanskelig at løse, som Samsons Gaade, saa fører den Navn af Chida.

„Samme Navn bærer ogsaa Sprog med tilhyllet ænigmatisk Form, hvori et skjult Point er det Centrum, hvori Ordene løber sammen som Radier. Ofte er Sproget kun en skizzeret Allegori, en afkortet Fabel, Emblemet af en Parabel eller ogsaa en virkelig Historie. Ofte mangler *Maschal* ganske sit oprindelige Merke af Sammenligning, den er et Axiom af Livsvisdom, parænetisk Sprog, ofte med mysteriøs, orakelagtig Holdning — Meliça". Saavidt *Delitzsch.*

Lad os nu se paa *Maschals Synonymer:* 1) Scheninah = en Tale med Braadder. Deut. 28, 37 = LXX διήγημα, λάλημα, μῖσος. 2) Prov. 1, 6. Meliça og Chida = LXX

λόγος σκοτεινός og *αἴνιγμα; πϕόβλημα* er hos Symmachus Overs. af Meliça, i LXX ofte = Chida. *Alle disse Synonymer betoner det ænigmatiske*[1]).

Det er derfor ikke nogen fremmedartet Udvikling den, som ogsaa *Jülicher* fremhæver, at i den helenistisk-jødiske Literatur bliver det ænigmatiske ved *Maschal* stadig mere fremhævet og betonet. Hermed kommer vi lige til Tærskelen af den nytestl. Sprogbrug, hvorefter det at „tale i Parabler“ i visse Forbindelser blir ligefrem enstydig med at „tale i Gaader“. Mc. 4, 11 siger Jesus: „Eder er givet Guds Riges Hemmelighed, men hine udenfor tilflyder alt i Gaader (. . . . *πάντα ἐν παραβολαῖς γίνεται*), for at de seende skal se og ei vide og de hørende høre og ei forstaa“. At Maschal brugtes dertil var ligefrem Børnelærdom for alle Datidens Jøder.

Mon nu Jesus skulde være den *eneste* i sit Folk, der *ikke* kjendte og befulgte denne Brug af Maschal? Nei, det er Umuligheds Umulighed! Hvorledes skulde han fundet paa at være en aristotelisk Undtagelse i Brugen af Maschalformen? Sæt, han havde kjendt Aristoteles' Regel. Han vilde dog været for klog til at bruge den, fordi han vilde blevet ujødisk. Altsaa er intet paafaldende i, at han bruger *Maschal* til at tilhylle sine Tanker for de Profane. Det omvendte vilde være mistænkeligt, nemlig som Grækeri midt i Jødedommen. Lad os se lidt nærmere herpaa.

---

[1]) Sml. *Kitto:* A Cyclopædia of Biblical Literature, 3die Udg. ved W. L. Alexander, Edinburgh 1866, III, 411: For *Maschal* i gl. Test. opføres som første Betydning: et dunkelt, gaadefuldt Udsagn.

Ligesaa W. *Gesenius:* Hebr. u. aram. Wb. 10te verb. Ausg. v. F. Müller u. W. Volk: מ' wird Chida genannt wegen des in der parabolischen Hülle liegenden tieferen Sinnes. Ogsaa H. *Cremer:* Bibl. theol. Wörterb. 5te Aufl. Gotha 1888 S. 178: eines solchen, dessen eigentl. Sinn nicht der ist, den die Worte angeben, sondern der erst durch die beabsichtigte Anwendung sich ergiebt. Der tilføies: In demselben Umfang wie bei den LXX erscheint nun auch das Wort im N. T.“

De gamle Hebræer og særlig ogsaa Synagogens Mænd var fuldt fortrolige med, at Maschal kunde bruges i de to tilsyneladende modsatte og modsigende Øiemed at opklare og at tilhylle. Angaaende Brugen til det førstnævnte Øiemed læser vi i Midrasch Rabba til Schir-ha-Schirim 3, 6: „Agt ei Maschal ringe; thi med Maschal kan man opklare Lærens Grund. Den er at ligne med en Konge, som har tabt en Ædelsten eller et Guldstykke; ved et Lys til en Skillings Værdi kan han finde den igjen". Særlig bruges i Thalmud *Maschal* til at specialisere og dermed bringe til lettere Opfatning og Tilegnelse det almene og almengyidige.

Men samtidig gjaldt det som en stor og med Forkjærlighed øvet Kunst at iføre Sandhederne et saadant Klædebon, at det Point skjultes, som det gjaldt at finde. Og i Sammenhæng hermed gjaldt Udfindingen af saadanne skjulte Pointer som en stor og gjerne øvet Kunst. Om Salomo fortæller Midrasch Mischle, at han for Dronningen af Saba baade fremsatte og løste Gaader[1]). Og Salomo var jo i Jødernes Øine Indbegrebet af Visdom og særlig *Maschalens* klassiske Stormester. Ganske i Samklang hermed heder det hos *Siraciden* om den tvesidige Brug af Maschal som en stor Ros for en Skriftlærd: „Skjulte Hemmeligheder udforsker han — og med Gaader sysler han". Ligesaa om Salomo: „Din Aand bedækker Jorden, og du fylder den med Gaader".

Det er ogsaa en let Sag ved Siden af den store Mængde opklarende *Maschals* i den rabbinske Literatur at finde saadanne med *skjult Point.*

Vi skal her give nogle Exempler. Først en, som danner en Parallel til en af Jesu „Paradoxer". Den er hentet fra Tr. *Thamid* og skal ifølge den rabbinske Tradition være et Svar, som en af de jødiske Lærde gav

---

[1]) Sml. *Wünsche:* Die Räthselweisheit der Hebræer 1883, S. 15 ff, hvor nærmere derom fortælles.

paa *Alexander den stores* Spørsmaal: „Hvad skal Mennesket gjøre for at leve? Svar: han skal døde sig selv. Hvad skal han gjøre for at dø? Han skal hengive sig til Livet“.

I Tr. *Joma* læser vi: „Ve den, som ingen Bolig har og gjør Porten til sin Bolig“ [1]). Tydningen er usikker. Det bruges om Lærde uden Gudsfrygt.

„Hvo som æder de fine Trevler af et Træ, blir ofte slaaet af dets Ris“ [2]). At Pointet her er godt skjult, viser de forskjellige Tydninger, denne Maschal har faaet.

„Bær Træet bagefter Godsejeren“. Man *mener*, at dermed sigtes til, at den Velstaaende udbreder Velstand omkring sig, da det anføres til Belysning af Genesis 13, 5: Men Lot, som drog med Abraham, havde meget Kvæg. Men Pointet ligger ikke i Dagen.

„Medens Kvinden taler, spinder hun“ [3]). Man mener, det sigter til, at Kvinden véd at drage Fordel, uden at man merker det. Men heller ikke her ligger Pointet tydelig til Skue.

Samme gjælder om følgende Udsagn: „Den, som gjentager 100 Gange, ligner ikke den, som gjentager 101 Gange“.

Ligesaa: „Et Rige berører ei et andet paa et Haarsbred“ [4]).

Det er *maaske* at sammenligne med: „To Kraaker sover ei i een Seng“ og: „Er det muligt, at to Konger bruger een Krone?“ [5])

„Bjerge, som hænger i et Haar“ (af Chagiga). Hvor er Pointet her?

---

[1]) Leopold Dukes: Rabbinische Blumenlese, 1844, S. 157.

[2]) Dukes S. 142.

[3]) Dukes S. 123.

[4]) Dukes S. 162.

[5]) Dukes S. 103.

Er dette maaske at ligne med hine *Urimeligheds-Maschals*, som Berachoth fol. 8 ab omtaler? Rabbinerne fremsatte dem efter Opfordring for Filosoferne i Athen.

„Naar Saltet mister sin Kraft, hvormed skal man da salte det?“ Man svared: Med Muldyrs Efterbyrd. Har da Muldyr Efterbyrd? Svar: Kan Saltet miste sin Kraft?“

Ligesaa skjules Pointet i følgende: „Fisken bør man bestrø med dens Broder, føre den til dens Fader, nyde den med dens Søn og derpaa drikke den med dens Fader“. Vi kunde anføre mange flere. Men dette er nok til at vise Tendensen.

Man vil nu maaske spørge, om man har Exempel paa, at en Maschal kan være saadan indrettet, at den *uden* Epilysis (ↄ: Paapegen af Pointet) kan være uforstaaelig, men *med* Epilysis klart Bevis? Ja man har! Følgende *Maschal* tillægges *Joschua ben Chananja*, en kjendt Indehaver af den rabbinske Tradition. Han var den yngste Discipel af *Jochanan ben Zakkai*, der igjen skal have været Discipel af *Hillel.*

Ved en Sammenkomst med Keiser *Hadrian*, (sandsynligvis i Alexandria), ytrede Keiseren, at Gud i Dekalogen synes at give Hedningerne Fortrin fremfor Jøderne; thi i den første Halvdel, som kun er for Israel, har han ved hvert Bud nævnt sit Navn for at antyde, at han vil drage Israel til Ansvar. Derimod i den anden Halvdel, som ogsaa paaligger Hedningerne, har han ikke nævnt sit Navn. Istedetfor Svar tog *Joschua* Keiseren med ud i Staden. Overalt mødte de Billedstøtter af Keiseren. Dog, da de kom til en „Anstandshus“, spurgte *Joschua* Keiseren: „Er Du ei Herre her, siden dit Billed fattes?“ Da siger Keiseren: „Er Du Jødernes Ældste og spør saa taabelig. Er det da en Ære for Kongen at have sit Billed opstillet paa saadanne skidne og foragtelige Steder?“ Da udbrød *Joschua:* „Hører dine Øren ei, hvad din Mund siger? Eiheller for Gud

er det nogen Ære, at hans Navn nævnes ved Siden af Hor, Mord og Tyveri".

Denne Maschal findes i Pesikta r. c. 21[1]). Her behøved blot *Joschua* at standse ved Spørsmaalet: Er Du ei Herre her, siden dit Billed fattes? — og vi vilde haft en Maschal uden Epilysis, der vilde have skjult Pointet ret godt; selv den gløgge Hadrian skjønner det ei. *Med* Epilysis er denne Maschal et slaaende og klart Bevis — som „Saamandsparabelen".

Det har naturligvis i *denne* Sammenhæng intet at sige, at vor Maschal er yngre end Jesus. Den er fra næste Slægtled og fra det mest egte Hold og viser, at sligt Kunststykke som at danne en Maschal, der uden Epilpsis skjuler Meningen, forekom i andres Mund end i Rabbi Jeschuas af Nazareth.

Men dette gjør hine Evangelisternes Beretninger om, at Jesus brugte saadanne Meschalim overmaade sandsynlige. Og ingen fra Aristoteles hentet Theori har den ringeste Beviskraft til at mistænkeliggjøre hint Referat.

Ligesaa er det vist, at en skarp og klar aristotelisk Skjælnen mellem „Parabel" og „Allegori" er fremmed for baade det gamle Test. og Beth-Midrasch og Synagogen. En fuldstændig Klassifikation af den jødiske Maschal har til denne Dag ei været foretaget. Derfor kunde godt en temmelig ren „Parabel", endog en argumentativ, indblande et eller flere allegoriske Træk. Saaledes er det for jødiske Forudsætninger slet ikke saa underligt, naar i Parabelen om „Senepsfrøet", der vil bevise, at Guds Rige godt kan blive verdensomfattende, fordi om det nu er ringe, indblandes et allegorisk Træk om Fuglene, som søger Ly; hvor Fuglene efter Profeterne allegorisk skal udtydes om Folkeslagene. „Allegori" er Maschal, „Pa-

---

1) W. Bacher: Die Agada der Tanaiten, Strassburg 1884, S. 179.

rabel“ er Maschal (se *instar omnium* Ezech. 17), og Grændserne var usikre, Blandingsformer ikke ukjendte.

En skarp Skjelnen er ikke altid mulig. Vel er en af Forskjellene den, at „Allegorien“ *illustrerer* og „Parabelen“ *beviser*. Men det, som gjør en Sag *lys*, er ofte dermed tillige Bevis for dens Rigtighed, fordi derved Sagens Sammenhæng er bleven *indlysende*.

Den store *Mangfoldighed* af Maschalformer, som den jødiske Rhetorik opviser baade i det gamle Testamente, i den hellenistiske Visdomsliteratur og hos Rabbinerne, viser, at det er urigtigt at paastaa, at Jesus kun har brugt een af disse Former med aristotelisk Begrændsning.

Derfor er det en meget urigtig Slutning af *Jülicher*, at fordi om *nogle* af Jesu Parabler, de større som de mindre, er aristotelisk indrettede Bevisparabler, saa maa *alle* være det.

I det Hele mener vi, at vi ved vor ovenstaaende Henvisning til den jødiske *Maschal* ei alene har bevist Urigtigheden af Jülichers negative Slutning, at Evangelisterne maa have gjengivet flere af dem feilagtig, men ogsaa, at Evangelisternes Gjengivelser nøie svarer til, hvad vi maa vente os i Brugen af Maschal i en jødisk Rabbis Mund, som jo Jesus kaldes og er.

Ligeledes mener vi at have godtgjort, at enhver Theori om Jesu Parabler, som ei tager Udgangspunkt i den synagogale og gammeltestamentlige Rhetorik, men i abstrakt Analyse og græske Regler, nødvendigvis maa blive upaalidelig og mindst af alt tør anvendes som en Prokrustes-Seng for Evangelisternes Referater. Evangelisterne havde aabenbart langt bedre Forudsætninger for at træffe det Rette end vore Dages dristige Theoretikere, særlig naar disse vælger vilkaarlige Udgangspunkter.

Vi maa nu — og vi gjør det efter det ovenfor udviklede med en paa Forhaand givet Respekt for vore

Kilders Troværdighed — undersøge noget nøiere det Øiemed, som Kilderne tillægger Jesus med Parablerne i Mt. 13 og Paralleler.

Med stor Enstemmighed siger nu alle Synoptikere, at Øiemedet var et dobbelt: a) skjule disse „Hemmeligheder“ for den uimodtagelige og kjødeligsindede Masse b) gjennem Udlægning eller Angivelse af Synspunktet at udrede disse „Hemmeligheder“ for Disciplene.

Vidnesbyrdene falder saaledes: *Marcus* (4, 11—12): „Eder er Guds Riges Hemmelighed givet, men de udenfor skal alt tilflyde i Parabler, for at de seende skal se og ikke vide, de hørende høre og ikke forstaa“.

Matthæus (13, 11—13): „Eder er givet at vide Guds Riges Hemmeligheder, men hine er det ikke givet. Thi den, som har o. s. v. . . . . . Derfor taler jeg til dem i Parabler, for at de seende ikke skal se og de hørende ikke høre eiheller forstaa“, — og derefter Skriftbevis.

Lukas (8, 10): „Eder er givet at vide Guds Riges Hemmeligheder, men for de andre i Parabler, for at de seende ei skal se og de hørende ei forstaa“.

Mere enstemmig kan et Vidnesbyrd ei være.

At dette skulde gjælde *alle* de Lærdomme, Jesus giver i sine Parabler ved alle *andre* Leiligheder, siges ikke. Tvertimod antydes det modsatte, ogsaa af mere end een Kilde. Saaledes naar det midt i Kap. 13 (V. 34) heder hos Matthæus: „alt *dette* talte Jesus i Parabler for Folket, og uden Parabel talte han intet til dem“.

Og hos Marcus (4, 33—34a): „Og i mange *saadanne* Parabler talte han Ordet til dem, saasom de evnede at høre det, og uden Parabel talte han ikke til dem, men privat gav han sine Egne Løsningen (ἐπέλυεν) paa alt.

Vi ser af Marcus, at der forudsættes Muligheden af *andre* Slags Parabler, saaledes som baade den jødiske Rhetorik har vist os Muligheden af, og som Evangelierne meddeler os mange Exempler paa. Videre synes Marcus at antyde, at de her meddelte Parabler, fremsatte ved

dette Tidspunkt — ikke nødvendigvis samme Dag — v. 34 hos Mt., som kløver Parablerne, synes endog at antyde forskjellige Dage — kun er et Udvalg, men at alle disse, ogsaa de ei gjengivne, var af hin samme ænigmatiske Natur.

Imod denne Kildernes enstemmige Meddelelse sætter nu *Jülicher* dristigen den modsatte Paastand i følgende Ord: „Man gjør i Sandhed bedre i at indrømme det Sluttede (ɔ: ved Slutninger udfundne), Hypothetiske i denne (nl. Synoptikernes) Anskuelse og aabent at stryge den som ganske uhistorisk end ved uhyrlige Vridninger at sætte Theorien istand til (at vise), at den for en Fjerdedel kunde være træffende, og med endnu uendeligere Møie at bortbevise eller bortforklare tre Fjerdedele af de samme Evangelister. Enten-eller: Enten alene Forhærdelsesøiemedet overfor Masserne og Synoptikernes Troværdighed ogsaa i dette Punkt, eller en feilagtig Slutning hos dem ifølge feilagtige Præmisser, og samme Øiemed, som ellers Parablerne tjener, er ogsaa Herrens. Dette Enten-eller gaar dybt: enten Evangelisterne eller Jesus.

„Den, som stiller den sidste høiere, den, som ikke vil bryde Diamanten ud af hans uforgængelige Æreskrone, han bryder en Sten ud af Traditionens Murværk og bekjender, at Parabeltalens Øiemed trods Marcus og hans Afskrivere er et endnu simplere end denne Tale selv" [1]).

Vi merker os her, at denne Kritik aldeles ikke rammer *os*. *Vi* gaar simpelthen *rent og konsekvent historisk tilverks*. Istedenfor, som *Jülicher*, at opgjøre en abstrakt Theori, der i *denne Sammenhæng* ei engang faar nogen historisk Tilsætning ved at støttes til Aristoteles, og med denne Theori at prøve at slaa hin Fjerdedel af

---

[1]) *Jülicher*: Die Gleichnissreden Jesu I, 1888, S. 149,

Synoptikernes Tradition ihjel, saa gaar *vi* en anden Vei. „Ikke ved uhyrlige Vridninger“ men simpelthen ved at henvise til en i den jødiske Rhetorik historisk sikkert paaviselig, hævdvundne Methode eller Sedvane ved Behandling af *Maschal*, gjør vi Traditionen i Mt. 13 og Paralleler sandsynlig. Vi mener, dette er det eneste Rationelle: gaa ud fra Traditionen og forklare den ved historiske Midler uden alle theoretiske „Vridninger“ eller forudfattede Meninger.

De øvrige tre Fjerdedele prøver vi *ikke* ved „endnu uendeligere Møie at bortbevise eller bortforklare“, men simpelthen, som vi nedenfor skal se, at bevise og forklare dem ved *Klassifikation*, en Klassifikation, som den jødiske Rhetoriks *Historie* saavelsom det i Synoptikerne forefundne Parabelstof nødvendiggjør. Foruden at denne Fremgangsmaade er historisk, véd enhver med Nutidens Videnskabs Methoder fortrolig, at den er yderst rationel. I Naturvidenskaben har Klassifikation udrettet store Ting, og den har sandelig sin store Opgave ogsaa i Historien.

For det tredie viser Ytringen om „ikke at bryde Diamanten ud af Jesu uforgjængelige Æreskrone“ i Lys af de herhen hørende Beviser hos *Jülicher*, at her er *dogmatiske* Forudsætninger ude og gaar[1]). Vi troede, denne Slags dogmatiserende Historiekonstruktion, der fører til Destruktion af Kildernes Udsagn, var aflægs i vor historisk-kritiske Tid. Vi undres, oprigtig talt, over at støde paa denne Gjenganger hos en Mand af *Jülichers* Retning og Kapacitet.

---

[1]) Ganske i Forbigaaende peger vi paa, at allerede *Søren Kierkegaard* (Indøvelse i Christendom, Kbhvn. 1850, Side 135—155), ad dogmatisk eller rettere filosofisk Vej har forsøgt at bevise det modsatte af *Jülicher*. Han hævder, at den indirekte („tilbagestødende“) Meddelelsesform er en ligefrem Følge af *Gudmenneskets* Væsen.

Idet vi da viser tilbage til vore ovenfor givne historiske Modbeviser af *Jülichers* formentlige Beviser ud fra en abstrakt Theori for Kildernes paastaaede Upaalidelighed, gaar vi nu over til ad historisk Vei at modbevise de fra hin dogmatiske Forudsætning hentede Beviser for samme formentlige Upaalidelighed, idet vi ad samme Vei prøver en Paavisning af Kildeberetningernes indre Sandsynlighed.

Idet vi tager vort Udgangspunkt i Jesu almindelige og specielle historiske Stilling, finder vi, at der for Jesu af Kilderne angivne Dobbeltøiemed med hine „Hemmelighedsparabler“ forelaa en firdobbelt Grund, nemlig i

1) Jesu Messianitets eiendommelige Art,
2) Hensynet til Folkets uforstaaende Masse,
3) Hensynet til Disciplene,
4) Hensynet til Jesu egen Selvudfoldelse.

Den første af disse Grunde er den grundlæggende. Det vil blive klart, naar vi ser Jesu Messianitet paa Baggrunden af hans Samtids messianske Forhaabninger[1]).

Israels Folk var paa Jesu Tid gjennemtrængt af en glødende Messiasforventning. Og Forventningen havde en dyb Rod og en lang Historie. Roden laa i den gamle Profeti, var dennes særlig „evangeliske“ Element. At lade Roden udfolde sig til et mægtigt Træ var den efterexiliske Tids Hovedmission, frelsehistorisk seet. Thi dette var Forudsætningen for „Tidens Fylde“.

Derfor var ogsaa den *senere* efterexiliske Tid i fremtrædende Grad messiansk. Makkabæertiden bragte den herlige Bog *Daniel* i Forgrunden af jødisk Tankegang, og i dens Spor tog Messiastankerne ny Fart og mere levende Skikkelse. Messiasidealet brændte som en

---

[1]) Ogsaa fra denne Side er *Baldenspergers* bekjendte Bog om dette Emne saa fortjenstfuld.

mægtig, men under de sidste Tiders Pinagtighed ofte dulmet Flamme i *hele* Folket. Som denne Idé var Israels Særeie, saa var den ogsaa et dyrebart Klenodium, „gjemt som Arveguld i Skrin, Til selv han kommer Herren min, Da rinder op min Lykke“, — for enhver, som følte sandt israelitisk. I Rabbinernes Skoler udlagdes hin Idé efter dens forskjellige Sider og i forskjellig Belysning. I Synagogernes Høresale lytted Landets Mænd og Kvinder, store og smaa, unge og gamle høie og lave til alle de Haggadas, som omkring denne Israels Central-Idé lagdes ind paa Folkets Hjerte. De fremvoxende Ynglinge modnedes til Mænd under denne Idés henrivende Magt ligefra Skoledagene, hvor begavede Lærere ikke undlod at vedligeholde denne Folkets hellige Altarild. Og dermed fæsted Ideen bo i Familierne, hvad vi ser deraf, at netop fra Kredsen af de „stille i Landet“, disse „som vented Israels Trøst“ og „Jerusalems Udløsning“, „Lyset til Aabenbaring for Hedningerne og Israelsfolkets Herlighed“ ɔ: Messias — netop fra denne Kreds udgik de sande Bærere af Ideen i „Tidens Fylde“ — Simeon og Anna, Døberens Familie, Jesu Familie, Galilæas Fiskerfamilier [1]). Ja, selv i Jomfruernes Sind tændte denne Idé mangen skjøn og lysende Drøm — blandt dem var Maria [2]).

Derfor tændte Døberen saa raskt og stærkt i Folkesindet, da han som en Herold raabte ud: Nu er Messias

---

[1]) Det fortjener at noteres, at blandt hine Familier synes „Apokalypserne“, der var Messianismens særlige Literatur at have været de foretrukne Opbyggelsesbøger. Et af Tegnene herpaa er, at En af denne Kreds, Judas, i sit Brev ligefrem citerer Henochs Bog og Assumptio Mosis som utvivlsomme Autoriteter.

[2]) Smnl. hertil: *A. Hilgenfeld:* Die jüdische Apokalyptik 1857. *Baldensperger:* Das Selbsthewusstsein Jesu. *Schürer:* Die Gesch. d. jüd. Volkes, II. *Weber:* Jüdische Theologie v. *Orelli.* Herzog u. Plett. II, IX, 660—71. *Schnedermann:* Jesu Verk u. Lehre vom R. G. I, 1893, II, 1895.

for Døren. Han rev ifølge Evangelierne *alle* uimodstaaelig med, saa selv de uvillige ei voved at holde sig tilbage og Ingen *offentlig* dristed sig til at modsige ham, selv naar han offentlig gav dem Styrtesøer af de mest nedsættende Navne; selve Synedriet sendte ham agtelsesfuldt Bud og spurte, om han kanske selv var Messias.

Jesus var langt anderledes et „Tegn, som modsiges", uagtet selve Døberen pegte paa ham. Og hvorfor? Fordi Døberen aldrig udfolded Jesu Messianitets *Indhold*, om hvilken han selv var i adskillig Uklarhed (Mt. 11). Derfor kom han aldrig til at støde Folket ved uvante Sandheder (*Bod* var kjendte og uomtvistede Sager), og aldrig kom han til at vække Vrede og Tvivl ved Messias-Idealets Gaade.

Thi dette Ideal var, historisk set, en *Gaade*.

Dets Tilblivelse og Væxt havde været for Israel en Folkelivets Gaade. Det var født og fremvoxet under Folkets *Trængsel* og *Fornedrelse*. Det var kommet som en Trøstens Engel med straalende folkelige Udsyner. Og dog — det blev med *Udsynerne*. Jo mere Synerne flammed i Herlighed, desto mere vanærende var Virkeligheden. Hvilken Gaade: Hvorfor skulde Messias-Folket *lide*, trykkes, kues, knuses? — dog, o Gaade! saa længe Messias-Idealet holdt sig, kunde Folket aldrig *ganske* knuses.

Naar nu den sande Messias kom, kunde det godt stemme med det Hele, at han *selv* var Folket en Gaade. Og dermed igjen stemmer det fortrinlig, at han bl. a. aabenbared sig i den *ænigmatiske* Maschals Former.

Ja, han var Folket en Gaade. Messias som Folkets straalende Udsyn under Trængsel og Nedværdigelse maatte jo faa det til at tro, at Messias var Gaadens *Løsning* ved, selv en glandsfuld Skikkelse, at aabenbare i sin Person en for Alverden tydelig Borgen for, at han kunde bringe Folket frem til den Høihed og Værdighed, som alene var forenelig med Ideen om et Messiasfolk.

Men Jesus, som vilde bringe Sværd og ikke Fred, Lidelse for sig selv og Lidelse for Sine, han maatte jo være en Gaade.

Og da Messias-Ideen var voxet frem under *politisk* Fornedrelse, maatte, tænkte man, jo Messias betyde politisk Udløsning, politisk Storhed og Stortid under Immanuel — ɔ: Gud er med os. Selv Døberen har tænkt noget saadant (Mt. 11, 12). Og til Jesus selv var hint Ideal traadt dragende nær som en *Fristelse:* Verdens Riger og deres Herlighed (Mt. 4, 8), en Fristelse, som han uafladelig maatte vise bort med et: Vig fra mig Satan! Thi *nu* kan vi tydelig se, at skulde Jesus virkelig blive alle Kongers Konge og alle Herrers Herre, saa maatte han vise langt fra sig enhver Tanke paa at blive *politisk* Helt. Men *det* forstod fra først af i hele hans Samtid han selv alene. Det er en Guds Riges *Hemmelighed.*

Og dermed kommer vi til den anden Grund, hvorfor han gjorde sig til en gaadefuld „Maschal“ for Massen netop ogsaa gjennem sin Selvaabenbarings Form paa denne Tid — altsaa *af Hensyn til Folket.*

Han ser nemlig, at han maa fjerne Folket fra sig for saa at kunne fjerne sig fra Folket (ἀναχώρησις).

Folket er lidenskabelig villig til at modtage ham og løfte ham paa Skjold som Folkehelt. Den senere Barchochba-Opstand viser, med hvilket offervilligt Mod Folket vilde kunnet gaa med ham under saadanne Omstændigheder. Joh. 6 viser, hvorledes Folket kogte efter at gjøre ham til Konge.

Herimod maatte han jo værge sig. Og hvad var saa nærmere tilsagt end at han, som selv *var* en ænigmatisk Maschal — som vi ovenfor saa efter den i Israel gjængse udvidende Betydning af Ordet — tilhylled sig for Folket i ænigmatiske Meschalim ogsaa ved sin Selvforkyndelse og Rigsforkyndelse. Derved blev han Folket uforstaaelig, og den Uforstaaelige kan aldrig Massen

hylde. Jesus synes oprindelig at ha prøvet en noget anden Maade, nemlig ved i sin Bjergprædiken at forsøge at omdanne Folkets Sindelag og Aandsretning. Men det er aabenbart mislykkets. I Mt. 11, 12 synes han at antyde, at Folkets Opfatning af Døberens Prædiken har gjort det endmere opsat paa at gaa „Voldsveien", lade det komme an paa Magten[1]).

Saa ser han ingen anden Udvei for sig for at værne sin Gjerning mod at drages ned i det Lave end at hylle sig i den ænigmatiske Maschals Dragt. Dermed sørger han for at blive usmagelig og ubrugelig for Massen uden at fornegte sine sande messianske Prætensioner. Ja, han kan opretholde disse i hele deres himmelhøie Idealitet. Men nu kan en Maschal, som vi har seet, paa flere end een Maade være ænigmatisk. Og vi kan se, at han ved forskjellige Leiligheder har taget det forskjelligt. Snart ved *Paradoxer*. Snart kunde han dertil anvende *Allegorier*, hvortil Forbilled var givet i Ezech. 17, hvor en Allegori, der trænger Epilysis, kaldes Chida-Maschal. Saaledes kom han til at bruge Saamands-Lignelsen og Klinte-Lignelsen her i Mt. 13. Den første har ei den vanlige Indledningsformel. Og saaledes fortalt kan den umulig forstaaes uden Løsning. Lignende gjælder om Ukrudlignelsen. Men da han i Joh. 6 har et lignende Øiemed, nemlig at ryste af sig det kongegale Folk, bruger han atter en anden Form, der kulminerer i Talen om at æde hans Kjød og drikke hans Blod[2]). Og Midlet virker! De siger: „Dette er en ufordøielig (σκληρός)

---

[1]) Saaledes opfatter *Dalman* i *Worte Jesu* ifølge Sammenligning med aramæiske Æquivalenter for βιάζεται vort Sted. Smlgn. ogsaa ἁρπάζουσιν med Phil. 2, 6: οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ.

[2]) Merk vel: Ogsaa paa denne Maade kan han, samtidig med, at han kaster fra sig alle politiske Prætensioner, opretholde sit Kongedømmes himmelhøie, *ideale* Prætensioner. Og han kan beholde og opløfte sine Disciple til et høiere Syn.

Tale: hvo kan høre paa ham" (6, 60). I Sandhed en slaaende Bekræftelse paa Rigtigheden af samme Middels Anvendelse ogsaa Mt. 13 og paa Synoptikernes Paalidelighed i dette Stykke.

Men idet Jesus Mt. 13, rimeligvis for første Gang, stod foran, hvad han ansaa for et Vink om Nødvendigheden af at tilhylle sig selv, maatte han spørge sig selv, som vi spør til denne Dag, med Grublen: *kan* dette være min Guds Villie: med fuld Bevidsthed at skjule min sande Natur for Guds Folk? Og herpaa finder han Svaret hos Jesaia. Paaberaabelsen deraf er hans Selvforsvar for sin egen Samvittighed og for sine Disciples.

Det „haarde" ved Anvendelsen af hint Jesaia-Sted (6, 9—10) er, at det siges at være *Hensigten* ligefrem at forhærde, „for at ikke Folket skal helbredes" [1]).

Nu vel, *det haarde var for Jesus givet med Anvendelsen af selve dette Sted.*

Det er nu en mere end dristig Frihed at paastaa, at den historiske Jesus ei har tilegnet sig den jesaianske Opfatning. Thi den tillægges ham af flere Kilder.

Foruden her af alle Synoptikere, tillige af Johannes 12, 39—41 ved en anden Leilighed. Ogsaa Paulus har ifølge Acta 28, 25—28 tilegnet sig samme Opfatning. Vi maa tro, at Jødernes merkelige Haardhed maa have gjort et uhyggeligt og gaadefuldt Indtryk paa sin Samtids Jesus-Messianister og paa ham selv. At bortforklare her er en mislig Sag. At forklare maa være vor Opgave.

Jesus tilkjendegiver nu, at der *er* noget paradoxalt ved dette ved at begrunde det ved en paradoxal Regel: Hvo som har etc. (Mt. 13, 12). Denne Regels Retfær-

---

[1]) Smnl. C. P. *Caspari:* Bibelske Afhandlinger, Christiania 1884. S. 61 ff. Fr. *Buhl:* Jesaia, Kbhvn. 1894. S. 127 f. S. 136 ff. *Erich Haupt:* Die alttestl. Citate in den 4. Ev. v. Colberg 1871. S. 148 ff.

dighed har faaet en glimrende Begrundelse et andet Sted, nemlig i Talentparablen: Naar man ved Uvirksomhed berøver sig selve Virksomhedsorganets Ydelsesevne, saa er Fratagelsen af det lille, En har, tilmed naar dette selv er en Naadegave men ogsaa Naadeopgave, bare retfærdig. Og en saadan Fratagelse maa være Guds Hensigt. Dette gjælder ogsaa her. Og nu det, at sligt ikke er nyt, men har gjentaget sig i Israels Historie, dog altid foranlediget ved Israels egen Skyld (Jes. 30, 8 ff. 42 20. Jer. 5, 32), viser, at det er en almindelig Lov. Gjør Jesus nu her det samme, saa har han at opfatte sig som Fuldbyrder af en af hine evige Love, fra hvilke han tiltrods for sin Tvivl finder, at det ei nytter at unddrage sig, selv om de forekommer paradoxale. Denne selvforskyldte Forhærdelse var medoptaget i Guds Riges Plan. Og naar denne Tilhylling, som han saa, var nødvendig for at bevare Christus for Verden som Frelser fra Synd og Død og Satans Rige, saa er denne Handlemaade forsvaret for den høieste Instans[1]).

Glemmes maa det heller ikke, at for den alvidende Gud, som forudser enhver Virkning, kan det faktisk saa virkende vanskelig skilles fra det saa tilsigtede.

Vi kommer nu til *Hensynet til Disciplene.*

Var den „tilbagestødende“ Side af hin brugte Chida-Maschal paabuden af Hensyn til Masserne, saa er den Side, at det foredragne dog kan tjene til Opklaring gjennem Epilysis, nødvendig af Hensyn til Disciplene. Deraf følger, at vi ikke kan følge *Jülichers* ene Alternativ: Forhærdnings-Øiemedet alene. Enhver ἀναχώρησις fra Folket, baade den rumlige og den aandelige, har som sin anden Side en inderligere og fortroligere Samling med Disciplene, Samling om de dybeste Sandheder i

[1]) Sml. B. *Duhm:* Das Buch Jesaia 1892 S. 46: „Die Religion an sich eine Arznei, wird eine Gift für die Verschmähenden“.

dette forunderlige Guds nye Kongestyre. Det var jo derfor, han stødte Folket bort, for at kunne samle om sig en Skare Forstaaende, hvem han ret dybt og varigt vilde gjøre til Eiermænd af hans Kongestyres vanskeligste Sider. Og til at opnaa dette var hin noget vanskelige Læreform ret vel egnet. Den Grublen, den medførte, den Vanskelighed, den bød at overvinde, gjør Indholdet til dybere Eiendom, naar det er vel tilegnet. Vi kan trygt sige, at under disse Forhold var hint Dobbeltøiemed givet, og det var da heldigt, at der fandtes en hævdvunden Form, hvormed altsaa Disciplene ogsaa fra den Side var fortrolige, som gjorde en saadan Fremgangsmaade begribelig for Disciplene.

Endelig kommer nu hertil for Jesus *Hensynet til hans Selvudfoldelse*, eller, hvad der i dette Tilfælde er det samme, Hensynet til hans Fiender; vi kan ogsaa sige, hvad han skylder sig selv og sin Sag.

Det er da let at eftervise, at han af Hensyn til sine Fiender ikke gjorde vel i strax at afdække sin messianske Verdighed med dens Prætensioner. Fienderne havde overfor Forløberen Johannes vist, hvad de var istand til at gjøre med En, der aabenlyst var traadt frem som en farlig Agitator og Folkefører.

At nemlig Farisæere og Sadducæere har havt en Finger med i Hidførelsen af Døberdramaet, kan neppe tvivles paa. De maatte jo være rasende paa den Mand, der for hele Folket havde tilføiet endog de største Høiærværdigheder den Skam at kalde dem Hyklere, Ormeunger og Øgleæt. Offentlig kunde de, turde de intet gjøre mod den folkekjære Døberen, men desmere kunde de med sin store Øvelse i hemmeligt Rænkespil gjøre bag Kulisserne. Vi faar indirekte tilstyrket, at de saa har gjort, ved en liden Bemærkning i Mt. 4, 12: „Da han (Jesus) hørte, at Johannes var sat fast, bortfjerned han sig til Galilæa".

Heraf fremgaar, at Jesus frygted for en lignende

Skjæbne som Døberen og derfor fra Judæa gaar til Galilæa. Men dersom Herodes havde været alene om, ganske upaavirket, at sætte Døberen fast, saa vilde det været taabeligt at drage fra Judæa, hvor Herodes intet havde at sige, til Galilæa, hvor Herodes var Herre. Nei, han vidste meget vel, at her stod Farisæere og Sadducæere bag, og de samme havde Jesus at frygte, og *de* var almægtige i Judæa, men uden synderlige Magtmidler og Indflydelse blandt Folket i „Hedningernes Galilæa“.

Dog, skulde han bli en galilæisk Folkefører med messianske Prætensioner, saa vilde Faren indtræde paany. Da vilde Herodes skjælve for *sin* Magt. Deraf følger, at Jesus maa vogte sig for at bli populær, ja maa lade Folket faa opfatte ham som en Paradoxmager og Særling, med hvem der intet kan udrettes. Thi han maa vogte sig for, ikke udsætte sig for at gjøres uskadelig paa den Maade, som det var skeet med Johannes. Alt afhænger af, at han endnu faar udstrø Evangeliets Sæd en Tid. Jo mere han indser, at der *maa* komme en Katastrofe, og at det blir Døden, desto mere maa han hindre, at denne Død kommer for tidlig, saa hans Død tillige bliver hans Sags Død. Han maa først være saa rodfæstet i sine Disciples Hjerte, at hans Død kan faa Betydning af en Seir i Nederlaget. Altsaa: han maa udskyde sin Død og nytte Tiden godt til at aabenbare sine dybeste Eiendommeligheder for Disciplene. Dette fører ogsaa til den Opgave at skabe sig en Læreform, som baade gjør ham upopulær for Masserne og tydelig for Disciplene, netop hvad vi forefinder meddelt i Mt. 13 og Paralleler.

Hvor farligt det var, hvilken overhængende Dødsfare der laa i, at han blev en populær Mand blandt Masserne, det ser vi af Joh. 11. Da han ved Opvækkelsen af Lazarus var bleven en saadan, saa giver strax de til Dødsdomme lidet tilbøielige Farisæere efter for Sadducæernes Paatryk og erkjender, at der maa skrides til en

saadan Domfældelse. (Se den betegnende Forhandling mellem disse to Partiers Førere i et Synedriemøde Joh. 11, 47—53).

Den Maade, hvorpaa han undgaar denne Fare paa det tidlige Tidspunkt, hvorom Mt. 13 handler, maa man beundre, men man kan efter alt, hvad vi ser af Jesus, vel tiltro ham Evnen til at udføre et saadant Mesterstykke. Og vi skal lægge Merke til, at *efter* hint Vendepunkt, hvorom Joh. 11 melder, og først efter hint Tidspunkt, falder hans djerve Angreb paa Fienderne. *Da* er han ligesaa drøi som Døberen i sine Udfald mod Magthaverne, ligesaa tydelig i sine Betegnelser.

Der kan reises den Indvending, at det ikke kan indsees, at han havde risikeret synderligt ved at lade hver Mand faa Indblik netop i *de* Sandheder, som Parablerne i Mt. 13 indeholder. Men denne Indvending hviler paa en Misforstaaelse.

Det er ikke det, som er Sagen, at undgaa at aabenbare visse enkelte Ting. Men det er det, det kommer an paa, at støde Folket fra sig. Og det opnaar han ved overhoved at være ænigmatisk i sin Tale.

Indholdet af, hvad han meddeler Disciplene, er dikteret af, hvad Disciplene netop paa det Tidspunkt trængte at faa opklaret. At Indholdet af Mt. 13 her er vel afpasset efter Øieblikkets Krav, det hører nærmest ind under Udlæggelsen af disse Parabler, og til vor Udlæggelse af *Parablerne om Guds Riges Hemmeligheder*, Christiania 1895, henviser vi ogsaa i denne Henseende.

Der indvendes videre: Det er stridende mod Jesu Ære (er at „bryde en Diamant ud af hans uforgjængelige Æreskrone“, som *Jülicher* saa poetisk udtrykker det), at han skulde lægge an paa saaledes at føre Folket bag Lyset og dertil endog udtænke Extraformer.

Efter det ovenfor udviklede trænges ei mange Ord for at imødegaa denne Indvending. Hvad er Jesu Ære? Visselig at føre sin Sag frem uskadt forbi de Skjær,

som den kunde strande paa. Skulde det været hans Pligt at blotte sig dødelig for sine Fiender? Af Hensyn til Folket? Ja, men han vilde ikke under nogen Omstændigheder kunnet vinde Folket for den *sande* Messias. Altsaa vilde saadan Blottelse ikke bragt Nogen Gavn men blot hans egen Sag Undergang. Han maatte jo været en Daare, om han var slaaet ind paa en saadan Vei. Og for Enhver, som alvorlig *vilde* faa Klarhed, var Veien aaben. De kunde gaaet til ham; om de saa som Nikodemus var komne om Natten, — naar de kun var komne med ærligt Sind, havde de faaet fuldt Lys. Nei, om han her havde seilet sin Sags Skib paa Grund — *da* havde han selv brudt en Diamant af sin uforvisnelige Æreskrone, *da* havde han kastet sin Krone i Støvet og kastet sine Perler for Svin med det Udfald, at Svinene havde vendt sig om og søndertraadt baade ham og hans Sag.

Efter alt dette faar vi nok sige, at Evangelisterne staar med Palmer i Hænde. De forstod sine Sager bedre end mange af vor Tids Lærde.

* * *

Vi har seet, at *Jülicher* foretager en vis Klassifikation af Parablerne, nemlig Skjelnen mellem „Allegori“ og „Parabel“. Men deraf gjør han den underlige Anvendelse, at enhver Allegori erklæres for at være uegte. Nogen Allegori maa Jesus ikke ha brugt.

Han opstiller følgende forbløffende These: Enten har Jesus givet os et Mønster paa Parabeltydning i Mt. 13, 19 ff. 37 ff. og da har vi at tyde alle Parablerne i Enkelthederne — eller ogsaa har vi at anse Parablerne som Fabler, der vil anskueliggjøre en vigtig, en omfattende Lov — og da er hine Tydninger Misgreb, velmente men forfeilede.

En uholdbarere These kan vanskelig opstilles. I og for sig er det jo klart, at fordi om han tyder to Parabler

paa en bestemt Maade, saa er dermed slet ikke sagt, at alle Parabler, og det Parabler af en anden Art, skal tydes paa samme Maade. Det er en høist ulogisk Slutning. At den dygtige Logiker ikke ser det, er ligetil ufatteligt.

Men hertil kommer endnu, at Jesus *virkelig* ved *andre* Arter Parabler giver *andre* Mønstre paa Tydning og virkelig behandler dem som Meschalim, der vil anskueliggjøre een vigtig Tanke, een omfattende Lov. Saadanne Meschalim forekommer i Mængde, og de tydes ved et i een Sætning sammenfattet Ledemotiv. Hvad vil man saa mere? Hvad tjener det saa til at tale om „Misgreb, velmente, men forfeilede?" Denne Dom falder tilbage paa den Forsker, der ikke kan tænke sig, at Jesus efter jødisk Sedvane bruger ikke bare een Art, ikke blot to Arter, men flere Arter Meschalim.

I Virkeligheden bliver ingen Parabeltheori rigtig og retfærdig mod Jesu Parabler, medmindre man foretager en *langt mere indgaaende Klassifikation*[1]).

Vi saa, at *Maschal* i den gammeljødiske Rhetorik havde mangfoldige Arter. Og vi maa paa Forhaand vente, at ogsaa Jesus som Jøde og fortrolig med Synagogens Taleformer har brugt mange saadanne Arter af Maschal.

Ved Undersøgelse af Synoptikerne viser dette sig ogsaa at være Tilfældet. Det synoptiske Parabel-Begreb er nemlig mere omfattende end baade det aristoteliske og det kirkelige. Det sidste henregner til Parabler nærmest kun længere Parabel*fortællinger* uden forøvrigt at skjelne mellem „Allegori" og „Parabel".

Nu har Synoptikerne som egte Jøder ikke givet nogen Definition af „Parabelen". Men de betegner leilighedsvis de enkelte Perikoper som saadanne, og ved at

---

[1]) Tilløb til saadan Klassifikation findes hos *D.* F. W. Bugge: Lukas-Evangeliet, Christiania 1889, og Siegfried *Goebel*: Die Parabeln Jesu, Gotha 1879—80, i Indledningen.

agte paa denne Sprogbrug kan vi opnaa nogenlunde Sikkerhed om det synoptiske Parabelbegrebs Omfang.

Da „Paradoxet“ om hvad der gjør urent kaldes Parabel (Mt. 15), saa følger deraf at vore *Paradoxer* henregnes til „Parablerne“.

Da Lignelsen „Enken og Dommeren“ (Lc. 18, 1) kaldes Parabel, følger deraf at „Den paatrængende Ven“ (Lc. 11, 5—8) og „De bedende Børn“ (Lc. 11, 11—13) ogsaa maa være Parabler. Parabelnavnet paa „Ny Lap paa gammelt Klædebon“ etc. drager efter sig: „Tjene to Herrer“ (Mt. 6, 24, Lc. 16, 13) „Taarnbyggeren“ og „Krigerkongen“ (Lc. 14) samt „Det splidagtige Rige“ og „Det splidagtige Hus“, og ifølge deraf, at Mc. 3, 23 medfører, at „Lysestagen“, „Staden paa Bjerget“, „Salt“, „Lys“, „Brudesvenden og Brudgommen“, „Lægen og den Syge“, „Husherren, som fremdrager gammelt og nyt“ falder ind under Klasse med: „Bygge paa Sand“ (Mt. 7, 24—27) og med „De legende Børn“ (Mt. 11, 16—19, Lc. 7, 31 ff). „Blindes Veileder“ (Lc. 6, 39) har Analogi i „Aadslet“ (Mt. 24, 28, Lc. 17, 37).

Efter det her angivne kan man da opstille et nogenlunde utvivlsomt Parabelregister. Men dette viser, at Paradigmet hos Aristoteles er for snevert efter baade jødiske og synoptiske Begreber.

Vi gjør nu vel i at sondre mellem „Parabel-Emblemer“ og Parabel-Fortællinger. De første er hine af Delitzsch charakteriserede „scharf umrissene Kleingemälde“. De er saa instruktive, fordi de i kort Overblik giver det typiske ved de forskjellige Arter, og fordi de tydelig danner det Grundschema, der udvidet blir til de store Parabler.

Der kan naturligvis være nogen Tvivl, om hvorvidt et Udsagn skal henregnes til Parabel. Men saadant gjælder alt Levende. Vort Register stemmer nærmest med den store Parabeltyder C. E. van *Koetsveld,* som har 79, medens vi har 71. (Hertil kommer endnu 12 „Paradoxer“).

Men v. K. medtager ogsaa Johannes-Parablerne, medens vi kun holder os til Synoptikerne. Ellers stemmer vort Udvalg saa temmelig med v. Koetsvelds.

Jülicher, som har noget færre, udelader, visselig med Urette, (foruden „Paradoxerne“) „Den tilbageskuende Plogmand“, „Den toldfrie Kongesøn“, „Perler for Svin“, „Naaløiet“, „Gjenkomstlignelserne“, „Naar Menneskesønnen kommer“ (Mt. 25, 31—45), og et Par til.

De øvrige Parabolister lægger ikke an paa at være udtømmende[1]).

Vi inddeler nu alle Parablerne i de to Hovedgrupper: *argumentative* og *illustrative.* Af de sidste blir let ved Udvidelse *Allegorier.* Af Paradoxerne udelader vi af Listen de billedløse.

Forskjellen mellem de argumentative og illustrative er den, at de første vil støtte Rigtigheden af en moralsk Sats ved en selvindlysende Anførsel af et Tilfælde fra det almindelige Liv eller Naturen — de andre, illustrative, har kun til Hensigt ved et Billeds Hjelp at gjøre en Sags Sammenhæng klar uden netop at ville godtgjøre dens Rigtighed. Exempel paa første: Man sætter ikke en ukrympet Lap paa et gammelt Klædningsstykke (Mc. 2, 21), som skal bevise, at Jesu nye Anskuelser ei kan vente Indgang i Farisæismens gamle System, hvor de bare vilde rive svære Huller. Derimod er: I er Verdens Lys — I er Jordens Salt Illustrationer, der skal gjøre tydeligt, hvilken aandelig Egenart Disciplene skal frembyde. At denne Klarhed, som derved fremkaldes hos Tilhørerne, har noget overtydende ved sig, er „indlysende“, det er en anden Sag. Men netop derfor kan

---

1) Saaledes *Thiersch* (Die Gleichn. Christi, Frankf. a. M. 1867), der har 22. *Steinmeyer* (Die Parabeln des Herrn, Berlin 1884) 23. *Goebel* (anf. Verk) 28. *Trench* (Notes on the Parables of our Lord, London 1857) 30. De udelukker alle de saakaldte Parabel-Emblemer. I. H. *von Wessenberg* har endog 101 Parabler.

det ved visse Udsagn være lidt tvivlsomt, om de skal henregnes til de illustrative eller de argumentative.

„Paradoxerne" kalder vi didaktiske. De lærer os noget, vi før ei har vidst, f. Ex. at vi skal vende det andet Kind til ved Slag. Den i sig illustrative Lignelse om „Arbeiderne i Vingaarden" virker ikke overtydende, da saadan Behandlingsmaade af Arbeidere ikke let vil findes mønstergyldig i det praktiske Hverdagsliv. Men denne Lignelse *illustrerer* den paradoxale Lov i Naadens Rige, at de sidste skal blive de første. Sammen med dette Ledemotiv virker Lignelsen *didaktisk*, idet den viser os en før ukjendt Side ved Guds Riges Art.

Parabel-Emblemer.

1.	De Syge og Lægen. (Mt. 9, 12. Lc. 5, 31).	argumentativ.
2.	Brudesvendene. (Mt. 9, 15. Mc. 2, 19. Lc. 5, 34).	argumentativ.
3.	Ukrympet Lap. (Mt. 9, 16. Mc. 2, 21. Lc. 5, 36).	argumentativ.
4.	Ny Vin. (Mt. 9, 16. Mc. 2, 22. Lc. 5, 36).	argumentativ.
5.	Jordens Salt. (Mt. 5, 13. Lc. 14, 33).	illustrativ.
6.	Verdens Lys. (Mt. 5, 14).	illustrativ.
7.	Bjergstaden. (Mt. 5, 14).	argumentativ.
8.	Lys paa Stagen. (Mt. 5, 15. Lc. 11, 33).	argumentativ.
9.	Øiet Legemets Lys. (Mt. 6, 22 f. Lc. 11, 34—36).	argumentativ.
10.	Blindelederen. (Lc. 6, 39).	argumentativ.
11.	Splint i Øiet. (Mt. 7, 3—5. Lc. 6, 41—42).	argumentativ.
12.	Tjene to Herrer. (Mt. 6, 24. Lc. 16, 13).	argumentativ.

13.	Den snevre Port. (Mt. 7, 13—14. Lc. 13, 24).	illustrativ.
14.	Husherren lukker Døren. (Lc. 13, 25—26).	illustrativ.
15.	Figen af Tidsler. (Mt. 7, 16. Lc. 6, 44).	argumentativ.
16.	Frugten som Træet. (Mt. 7, 17. Lc. 6, 43).	argumentativ.
17.	Splidagtigt Rige. (Mt. 12, 25. Mc. 3, 25. Lc. 11, 17).	argumentativ.
18.	Den stærke i hans Hus. (Mt. 12, 29. Mc. 3, 26. Lc. 11, 21—22).	argumentativ.
19.	Sennepsfrøet. (Mt. 13, 31—32. Lc. 13, 18—19).	illustrativ.
20.	Surdeigen. (Mt. 13, 33. Lc. 13, 20—21).	illustrativ.
21.	Skatten i Ageren. (Mt. 13, 44).	illustrativ.
22.	Perlen. (Mt. 13, 45—46).	illustrativ.
23.	Husbonden fremdrager gammelt og nyt. (Mt. 13, 52—53),	illustrativ.
24.	Læg dig selv. (Lc. 4, 23).	argumentativ.
25.	Børnenes Brød. (Mt. 15, 26. Mc. 7, 27).	argumentativ.
26.	Aadslet og Lynet. (Mt. 24, 28).	argumentativ.
27.	Den sent hjemvendende Herre. (Lc. 12, 35—38).	argumentativ.
28.	Tyven. (Mt. 24, 42—44. Lc. 12, 39—40).	argumentativ.
29.	Troens Magt. (Mt. 21, 21. Lc. 17, 5—6).	illustrativ.
30.	Tjeneren, som altid pligter at arbejde. (Lc. 17, 7—10).	argumentativ.
31.	Den tilbageskuende Plogmand. (Lc. 9, 62).	argumentativ.
32.	Den toldfri Kongesøn. (Mt. 12, 43—45. Lc. 11, 24—26).	argumentativ.

33.	De to Skyldnere. (Lc. 7, 41—42).	argumentativ.
34.	Perler for Svin. (Mt. 7, 6).	argumentativ.
35.	Naaløiet. (Mt. 9, 24—25. Mc. 10, 23—25. Lc. 18, 24—25).	Didaktisk (paradoxal).
36.	Ild og Sværd. (Mt. 10, 34. Lc. 12, 49—53).	Didaktisk (paradoxal).

Parabler.

1.	Den rige Daare. (Lc. 12, 10—21).	argumentativ.
2.	Den tryglende Ven. (Lc. 11, 5—8).	argumentativ.
3.	De bedende Børn. (Lc. 11, 11—12).	argumentativ.
4.	Dommeren og Enken. (Lc. 18, 2—8).	argumentativ.
5.	Farisæeren og Tolderen. (Lc. 18, 9—14).	argumentativ.
6.	Den urene Aand.	argumentativ.
7.	Saamanden. (Mt. 13, 1—9. Mc. 4, 1—9. Lc. 8, 4—8).	illustrativ.
8.	Klinten. (Mt. 13, 24—30).	illustrativ.
9.	Den selvvoxende Sæd. (Mc. 4, 26—29).	illustrativ.
10.	Fiskegarnet. (Mt. 13, 47—50).	argumentativ.
11.	Bygherren. (Lc. 14, 28—30).	argumentativ.
12.	Krigerkongen. (Lc. 14, 31—33).	argumentativ.
13.	Det tabte Faar. (Lc. 15, 4—7. Mt. 18, 12—13).	argumentativ.
14.	Den tabte Mynt. (Lc. 15, 8—10, Mt. 18, 14).	argumentativ.
15.	Den tabte Søn. (Lc. 15, 11—22).	argumentativ.
16,	Den kloge Forvalter. (Lc. 16, 1—12).	Didaktisk (paradoxal)
17.	Den rige Mand. (Lc. 16, 19—30).	illustrativ.
18.	Arbeiderne i Vingaarden. (Mt. 20, 1—16).	Didaktisk (paradoxal).

19.	Figentræet. (Lc. 13, 6—9).	argumentativ.
20.	De ulige Sønner. (Mt. 21, 28—31).	argumentativ.
21.	De slette Vingaardsmænd. (Mt. 21, 33—46. Mc. 12, 1—12. Lc. 20, 9—19).	argumentativ.
22.	Kongesønnens Bryllup. (Mt. 22, 1—14).	illustrativ.
23.	De øverste Sæder. (Lc. 14, 7—11).	argumentativ.
24.	Indbydelsen til Gjæstebud. (Lc. 14, 12—14).	Didaktisk (paradoxal).
25.	Det store Gjæstebud. (Lc. 14, 16—24).	argumentativ.
26.	Den barmhjertige Samaritan. (Lc. 10, 29—37).	argumentativ.
	Gjenkomstlignelser:	
27.	a) Noæ Dage. (Mt. 24, 28 ff. Lc. 17, 26 f).	illustrativ.
28.	b) Loths Dage. (Lc. 17, 28—37).	illustrativ.
29.	Den kloge Tjener. (Mt. 24, 45—51. Lc. 12, 41—48).	argumentativ
30.	Jomfruerne. (Mt. 25, 1—13).	argumentativ.
31.	Talenterne. (Mt. 25, 14—30).	argumentativ.
32.	Naar Menneskesønnen kommer. (Mt. 25, 31—45).	illustrativ.
33.	Vaager. (Mt. 13, 33—37).	argumentativ.
34.	Lillierne paa Marken. (Mt. 6, 25—29. Lc. 12, 22—27).	Didaktisk (paradoxal).
35.	Den ubarmhjertige Medtjener. (Mt. 18, 23—35).	illustrativ.

Vor Henførelse af de forskjellige Parabler til de to Klasser, argumentativ og illustrativ, er for det meste selvindlysende ved hver enkelt af dem. Især er det Tilfældet med den første Gruppe. Derimod tør Henførelsen af de enkelte Parabeler til den illustrative Art trænge en kort Paavisning.

At Disciplene skal være *Verdens Salt* og *Jordens Lys*, er jo en *Fordring*, men denne Fordrings Natur helyses ved de to Lignelser. Fordringens Mening *oplyses* ved, at de skal spille Lysets og Saltets Rolle paa det moralske Omraade. Derpaa bygges saa ved de to Lignelser om Bjergstaden og Lysestagen *Beviser* for, at Lyset fra dem ogsaa maa skinne. „Den snevre Port" indeholder ogsaa et kategorisk Imperativ, hvis Natur oplyses ved Lignelsen. Ogsaa ved „Husherren, som lukker Døren" hviler det hele paa Kravet om at vaage; hvilken Art det har med denne Vaagen, oplyses ved Lignelsen. *Begrundelsen* af Udrustningens Nødvendighed findes i Jomfru-Parabelen og flere. „Sennepsfrøet" og „Surdeigen" oplyser Gudsrigets Art fra en viss Side, nemlig dets Vext fra en ringe Begyndelse til Universalitet og Gjennemtrængning. *Indirekte* er der i den naturlige Foreteelse, som danner Billedet, en Snev af Godtgjørelse, en Antydning af Rimeligheden i hin Gudsrigets Art, men det er mere Biprodukt. „Skatten i Ageren" og „Perlen" prøver aldeles ikke paa at gjøre Mændenes Adfærd til en Fornuftnødvendighed, den er meget mere i det praktiske Hverdagsliv ret urimelig. Derimod indeholder de en Fordring, hvis eiendommelige Art ved Lignelserne blir overmaade tydelig.

„Troens Magt" bevises ikke ved Lignelsen Nr. 29, den forbliver lige ubegribelig, men dens Art blir indlysende.

Ved de større Lignelser merker vi os:

Ved „Saamanden" klargjøres Ord-Udsædens Skjæbne, hvorledes den er. Som Biprodukt blir det underlige

deri mindre underligt ved Jevnførelse med Naturens Orden. Klinte-Parabelen forklarer Indblandingen af onde i Riget og Vanskeligheden ved at kjende dem og udskille dem. Dette blir ved Lignelsen tydeligt.

Hvorledes Guds Rige voxer ved egen iboende Kraft og ei trænger vor Tilhjelp, opklares i „Den selvvoxende Sæd", bliver indlysende ved denne Lignelse.

Hemmeligheden med de daarlige Elementer i Guds Rige og deres Forbliven deri oplyses ved „Fiskegarnet".

Hvorledes de ulige ydre Kaar i Verden udjevnes efter Retfærdighedens Krav, oplyses i Lignelsen om den rige Mand og Lazarus.

„Kongesønnens Bryllup" (Mt. 22, 1—14) illustrerer, hvorledes der trods Skin af det modsatte *dog* i Guds Rige sker en Udskilning af de onde.

„Medtjeneren" (Nr. 36) *illustrerer*, hvorledes Syndegjælden er saa stor. Men derpaa bygges saa *Beviset* for den uendelig Pligt til at tilgive andre. Denne Lignelse staar janusagtig til begge Sider.

At Gjenkomstlignelserne (Nr. 28, 29, 33) er Illustrationer, trænger ingen nærmere Paavisning.

Det kan endnu merkes, at vi blandt de synoptiske Lignelser har 12 Parabel-*Par* og 4 Parabel-*Trilogier*.

Antallet af illustrative Parabler fordeler sig med en paafaldende Ligelighed paa de to Grupper, vi har opstillet. Af 36 Parabel-Emblemer er 10 illustrative, og af de 35 Parabler er 9 illustrative; dog er jo den ene af disse sidste, som paapeget, af en Blandingsart. Denne Ligelighed er naturlig, da jo de større Parabler bare er Udvidelser af de mindre.

Vi kan nu opstille følgende Stamtræ for Maschals, saaledes som de forefindes hos Synoptikerne; med gradvis Overgang fra Paradox til Allegori:

Maschal.

- A. Paradox.
- B. Parabel.
  - a) Didaktisk.
  - b) Argumentativ.
    - 1) Typisk (Exempel).
    - 2) Argument.
  - c) Illustrativ.
    - 1) Gjenkomstlign.
    - 2) Sindbillede.
- C. Allegori.

Hvilke Meschalim der er *Paradoxer*, er ovenfor anført. Til *Allegorierne* hører „Saamanden“ og „Klinte-Parabelen“.

Til *Sindbilledene* hører de hermed nær beslegtede andre Hemmeligheds-Parabler: „Surdeigen“ og „Senneps-kornet“, „Skatten“ og „Perlen“, samt „Fiskegarnet“ og „Den selvvoxende Sæd“. Videre: „Lyset“ og „Saltet“, „Den snevre Port“, „Herren lukker Døren“, „Troens Magt“.

„*Gjenkomstlignelserne*“ er: „Noæ Dage“ og „Loths Dage“ samt „Naar Menneskesønnen kommer“.

Saa har vi de to talrigste Grupper:

De *typiske Exempelfortællinger* af argumentativ Art: „Den rige Daare“, „Den tryglende Ven“ og „De bedende Børn“, „Dommeren og Enken“ og „Farisæeren og Tolderen“, „Bygherren“ og „Krigerkongen“, „Den tabte Penge“, „Det tabte Faar“ og „Den tabte Søn“, „De ulige Brødre“ og „De slette Vingaardsmænd“, „De øverste Sæder“ og „Det store Gjestebud“. Videre:

„Medtjeneren“, „Jomfruerne“ og „Talenterne“, „Den barmhjertige Samaritan“, „Den kloge Tjener“.

Da det nu er let at se, hvilke der hører til de paradoxale Parabler, saa falder det strax i Øinene, at alle de øvrige blir at henregne til „*Argumenterne*“ undtagen „Den rige Mand“ og „Kongesønnens Bryllup“, hvoraf den sidste grændser op til Allegorien, og den første til de typiske Parabler.

En saa streng og nøiagtig Inddeling som denne er vistnok ikke nødvendig for at bestemme den Methode, der ved de enkelte Parablers Udlæggelse bliver at følge. Men den gjør det indlysende, at Mønsteret ved Udlæggelsen af „Saamanden“ og „Klinten“ ikke har Gyldighed udenfor samme Art. At man antog dette, var de *gamle* Udlæggeres Feil. Denne Inddeling viser paa den anden Side, at heller ikke den Methode, som giver sig ved Betragtningen af „Argumenterne“ og „Typerne“ nødvendigvis maa bruges paa alle Lignelser eller kan tjene til Bevis for, at de Lignelser, hvorpaa denne sidste Methode ei passer, fore-

ligger i misforstaaet Gjengivelse. Dette er *Jülichers* Feil. Det ene Extrem fremkalder det andet. Det er ligesom i Lægekunstens Historie, hvor ofte en bestemt Fremgangsmaade, f. Ex. Aareladning, har havt Tilbøielighed til at brede sig over et større Omraade, end der stemmer med dens Natur — ogsaa paa Grund af ensidige Theorier.

Veiledning til den rigtige Methode i den praktiske Gjennemførelse af Parablernes Udlæggelse finder vi ved nøiere Eftersyn i Texterne selv.

Vi skal se hvorledes.

Der er ingen Tvivl om, at jo de allerfleste ogsaa af de større Parabler fremstiller een sammenhængende Tanke, der dragende sig gjennem alle enkelte Træk sammenbinder disse til et Hele, medens Trækkene selv igjen belyser Hovedtanken. Det er denne Hovedtanke, de gamle kaldte Parabelens *scopus*. At Parablerne som flest havde en saadan scopus, kunde ikke let undgaa Opmærksomheden, eftersom den som tiest var tilføiet Parabelen eller indarbeidet i dens Text. Men man har ikke været fuldt opmærksom paa, hvor gjennemgaaende dette er Tilfældet, eller hvilket sikkert Middel vi her har til Tydningen.

Disse „Tydegnomer" eller „Ledemotiver" (Leitworte) er Udtrykket for enten den sammenbindende Tanke selv, der lig Randbindingen paa et Fiskegarn gir dette sin Form, eller de er Paapegen af det fra Talerens Side tilsigtede Synspunkt for det Hele og derfor ofte jevngode med Anvendelsen. Sligt var en vel kjendt Form i Oldtiden. Saaledes hos de gamle Jøder, Jesu eget Folk. Vi minder om følgende Charakteristik ved *Delitzsch,* som allerede ovenfor er anført, men her faar en ny og særegen Betydning.

„*Maschals* figurative Tale hørte med til de haggadiske Foredrags Methodik, som øvedes i Midrasch-Høresalene. *Lærehistorier,* Fragmenter af Menneskelivet (Parabler) var de sedvanlige Hjelpemidler til sandselig

Anskueliggjørelse af de dogmatiske Sandheder; *Læresprog*, korte og sindrige, var den Form, hvori de vundne Resultater udprægedes som Guldmynter".

Lad os merke os, at her er Tale om en *hævdvunden* Methodik, der ved de i Midrasch-Høresalene uddannede Rabbinere gjennem ugentlige Synagogeforedrag i Hundreder af Aar var blevet traditionel Form i Folket. Og hin Form bestod i Anskueliggjørelse ved *Lærehistorier* og Udprægning af det vundne Resultat ved *Læresprog*, korte og sindrige. Kan det *da* undre os at finde denne Form igjen i Jesu Læreforedrag, og burde det efter dette falde noget Menneske ind, saaledes som *Jülicher*, at føre Krig mod hine Gnomer som Misbrug og Misforstaaelser, tilsatte af Disciplene? Nu, man kan finde paa meget for at støtte en kjær Theori. Denne Slags Ledegnomer er dog saa naturlige, at selve *Fædri* Fabler har dem meget hyppig.

Ved nogle af Jesu Parabler er disse Tydegnomers Egthed uimodsigelig ved deres øiensynlige, slaaende Træfsikkerhed.

Ingen vil falde paa — og *Jülicher* gjør det heller ikke — at negte Oprindeligheden af „Hvo sig selv fornedrer etc." ved „Farisæeren og Tolderen". Ligesaa selvindlysende er ved „Medtjeneren" Gnomen Mt. 18, 35 og Tilknytningen til Paradoxet ved Begyndelsen. Men da er det temmelig naturligt, at vi støder paa samme Schema ved alle Parabler af samme Art.

Hvilken Betydning har nu disse Ledemotiver ved Udlæggelsen? De forefindes oftest ved Slutningen og er da en Uddragning af Parabelens Kvintessens eller samtidig dermed Anvendelse. Disse Gnomer indledes ofte formelagtig med: „Jeg siger Eder", men undertiden indflettes de i Parabelens Situation, een Gang gjentages en saadan refrainagtig (nemiig i „Den tabte Søn").

Da disse Ord er Ledeord, „Ledemotiver", saa spiller de Rollen af en *Generalnævner*, hvori de enkelte Træk af Parablerne skal gaa op. Men da Parabelen som

sammenhængende Billed, for at blive et virkeligt Hele, maa indeholde andre Træk end Hovedtræk, saa gaar kun disse sidste op i Ledemotivets Grundtanke. Dermed er hele Methoden givet: Man tager Ledemotivets Hovedtanke og prøver, hvilke Træk i Parabelen deri gaar op, og udtyder eller udnytter disse i Lys af Hovedtanken som Udfoldelse af dennes enkelte Momenter. Forskjellen mellem denne Art Parabler og saadanne Lignelser som „Saamanden“ og andre er ikke egentlig den, at i de sidstnævnte skal de enkelte Træk tydes, i de førstnævnte derimod ikke. Forskjellen er meget mere, overensstemmende med Artsforskjellen, den, at de enkelte Træk skal tydes eller udnyttes paa forskjellig Maade. Og Maadens Forskjellighed har Jesus ved sin Mønstertydning selv vist os. I „Saamands“-Lignelsen og dens Lige skal Formelen være Lighedstegnet. I de andre skal Formelen være den gamle, allerede hos *Chrysostomus* angivne ὥσπερ . . . . καὶ οὕτως . . . . Og Regelen for Udvalget af Træk i de sidstnævnte Parabler er givet ovenfor. De Træk, som efter dette ikke skal tydes, blir dog ei at opfatte som Fyldekalk, men som nødvendige Bindeled, der muliggjør selve Billedets Sammenhæng.

Vi vil tydeliggjøre Meningen ved en Lignelse. Billedet i Parabelen er at sammenligne med et Landskabsbillede, et Fjeldlandskab, og Ledemotivet, Tydegnomen, med et Baand, som trækkes over Landskabet i en bestemt Høide. Alle de Punkter, som Baandet berører i Landskabet, skal tydes; de som ligger nedenfor det, derimod ikke. Ligefuldt er dog disse sidste Punkter ligesaa nødvendige for Landskabets Helhed som alle de andre.

Lad os med dette for Øie gjennemgaa alle de større synoptiske Parabler. Vi ser foreløbig bort fra Parablerne i Mt. 13, fordi vi vil behandle dem tilsidst.

I Kap. 18 af Mt. Ev. har vi da paapeget baade Endegnomen og Udgangsgnomen i Medtjener-Parabelen.

Ligedan finder vi det i Kap. 20 ved „Arbeiderne i Vingaarden“: Udgangs- og Endegnome er den samme, dog med en liden fin og derfor betydningsfuld Modifikation.

I Kap. 21 finder vi det samme gjentaget i Trilogien: Mt. 21, 28 — 22, 14.

Ved første — med Formelen: Sandelig jeg siger Eder — Gnomen: *Tolderne og Skjøgerne skal før Eder gaa ind i Guds Rige.* (Mt. 21, 31).

Efter „De slette Vingaardsmænd“ lader Jesus, som ogsaa undertiden andensteds, Tilhørerne selv uddrage Gnomen, præge Resultatets Guldmynt: *Han skal slemt tilintetgjøre disse slemme Mænd, og Vingaarden skal han give til Landmænd, som skal give ham Frugterne i rette Tid.* (Mt. 21, 41 Sml. samme Foreteelse i Parallel-Parabelen Lc. 20, 16).

Og endelig i den tredie Parabel: *Mange ere kaldede, men faa udvalgte.* (Mt. 22,14).

Gaar vi til Trilogien i Kap. 25, saa finder vi: Ved „Jomfruerne“ er Ledemotivet: *Værer vaagne* ɔ: — projiceret paa Billedet —: rustede, nemlig med Hellighed som *Selveie.* Deraf fremspringer Spørsmaalet: Hvad er Selveie i Naadens Rige, hvad er Regelen for „at have“? Derfor har Talentparabelen Ledemotivet: *Hvo som har etc.*

Den sidste Parabel har intet Ledemotiv, hvad der stemmer med dens Charakter som udpræget illustrativ, men dens Problem er givet af Sammenhængen: *Hvorledes undgaaes Selvophøielse ved saadan sterk Betoning af Selveiet?* Dette opklares. (Mt. 25, 31—46).

Hos *Markus* har vi blot een for ham særegen Parabel, hvor Ledemotivet er Ordet: αὐτομάτη (4, 28).

Lad os nu se paa *Lukas:*

I „Den barmhjertige Samaritan“ (10, 25—37) uddrager Jesus og νόμικος i Forening: *Næste er den, som øved Barmhjertighed. Gaa Du hen og gjør ligesaa.*

I Parabel-Paret „Den tryglende Ven“ (11, 6—8) og „De bedende Børn“ (11, 11—12) med mellemliggende Gnomer, finder vi efter den første Parabel, med den vanlige Indledningsformel: *Beder og der skal gives Eder etc.* Ved Slutningen af den anden Parabel ligesaa: *Dersom I, der er onde, ved at give eders Børn gode Gaver, hvormeget mere etc.*

I „Den rige Daare“ (12, 16—21): *Saa gaar det med den, der samler sig Skatte men ei er rig i Gud.*

I „Figentræet“ (13, 6—9): *Hvis I ei omvende Eder ville I alle gaa tilgrunde paa samme Maade* — her opstillet i Spidsen som en Sats. der skal bevises.

I Parabeltrilogien i Lc. 14 har „De øverste Sæder“ (14, 7—11) Ledemotivet: *„Hvo sig selv fornedrer etc.“* Paradoxet 14, 12—14: „Indbydelsen til Gjestebudet“ skal efter sin Natur ha sit Point skjult. Derimod„ Det store Gjestebud“ har, indledet med Formelen: „Jeg siger Eder“ Ledemotivet: *Ingen af hine de kaldede Mænd skal smage mit Maaltid.*

Ved Trilogien i Kap. 15 iagttager vi: Ved „Det bortkomne Faar“ finder vi, med den staaende Formel: Jeg siger Eder, Ledemotivet: *Saaledes skal der være Glæde i Himlen over een bodfærdig Synder fremfor over 99 retfærdige, som ikke trænger Bod,* og ved *„Den bortkomne Penge“*, ligeledes med samme Indledningsformel: *Saaledes blir der Glæde for Guds Engle over een bodfærdig Synder.*

Ved „Den bortkomne Søn“ har vi Refrainet: *Lad os glæde os; thi denne min Søn var død og er bleven levende igjen, var bortkommen og er funden igjen.* (*15*, 23) og 15, 32: *Men nu sømmer det sig at glæde og fryde sig, thi denne din Broder var død og er kommen til Live igjen, var bortkommen og er funden igjen.*

I Parabelen „Den kloge Forvalter“ 16, 1—9 har vi, med den vanlige Formel: „Jeg siger Eder“: Paradoxet: *Gjør Eder Venner ved den uretfærdige Mammon, for at, naar den glipper, de kan modtage Eder i de evige Telte.*

Til den følgende Parabel om „Den rige Mand“ (16, 19—31) har vi et „Ledeord“ forudskikket: „*Hvad der blandt Mennesker er høit, er en Vederstyggelighed for Gud*“. (Lc. 16, 15).

I Kap. 18 ved „Enken og Dommeren“ (18, 1—8) har vi baade Thema i Spidsen: om *at bede uden at gaa træt*, og, med Formelen: „Jeg siger Eder“, til Slut Ledemotivet: *Han skal skaffe dem Ret og det snart.*

Nøiagtig samme Schema finder vi ved Tvillingparabelen „Farisæeren og Tolderen“ (18, 9—14).

I Kap. 19 ved Parabelen om „Minerne“ har vi paa vanligt Sted og med vanlig Indledningsformel: *Enhver som har skal gives, men fra den som ikke har, skal ogsaa hvad han har, fratages.*

Da denne Parabel i Forhold til sin Parallel i Mt. 25 er forskellig baade i Foranledning og i Redaktionens Enkeltheder, bliver dermed Ledemotivets Egthed yderligere bekræftet. *Det* har i sin Originalitet bidt sig fast i de aabenbart i forskjellige Kredse levende Traditioner.

I Kap. 20 „De slette Vingaardsmænd“ gjentager det samme sig: *Schemaet* ligner det ved „Den barmhjertige Samaritan“; men *Ledeordet* er det samme som i den matthæiske Parallel: *Han skal komme og tilintetgjøre disse Landmænd og give Vingaarden til andre.*

Der staar nu kun tilbage de 7 Hemmelighedsparabler i Mt. 13. Ved „Saamanden“ og „Klinten“ er der givet fuld Tydning i Enkelthederne for Disciplen privat. Den Art Udtydning er den eneste som stemmer med disse Parablers Egenart. (Se vor Udlæggelse.) Ved de andre blev der jo ingen Tydning givet Folket. For Disciplene var, efter Tydningen af de to største, de øvrige lette at raade. De passer som udpræget illustrative, delvis allegoriske, ikke for Gnometydning men mere for Udfoldelse af Enkelthederne.

Ved Brugen af den her udviklede Methode er det ikke vanskeligt at eftervise, at intet Træk i en Lignelse

(af dem som *skal* tydes) „halter“, og at alt træffer Sømmet paa Hovedet.

Det maa nu paa denne Maade og ved Agtpaagivenhed paa Lignelsernes forskellige Arter, være muligt at komme til uimodsigelig Vished om, hvad — i Hovedsagen — Lignelserne hver for sig har at sige os, med andre Ord at kunne sige: Theologie parabolica *est* argumentative.

Det vil sige: *Saaledes som Disciplene har forstaaet dem.* Men længer kan vi heller ikke komme. Vi har ikke (udenfor Jülichers „kühne Hypothesen“ — hans eget Udtryk) Midler til at læse mellem Linierne nogen formentlig oprindeligere Form end de synoptiske Referaters. Forsøg herpaa vil bare vise: Saa mange Hoveder, saa mange Sind. Det vil bare føre til Theologernes *bellum omnium contra omnes.*

Og vel at merke: Synoptikernes Gjengivelse er den, som har havt og vil vedblive at eie Betydning for Christendom og Menighed. Menigheden vil aldrig opgi Synoptikernes Parabler for at gribe efter Theologernes „kühne Hypothesen“. Theologernes virkelige Opgave er derfor at udlægge Texterne og ikke den at udlægge sine Hypotheser.

I Virkeligheden er der heller ingen Grund til at mistænke Synoptikerne. Vi har ovenfor seet, at *Jülichers almindelige* Grunde *mod* dem hviled paa Overseen af den jødiske Egenart ved Maschal. Vi skal ved Udlæggelsen prøve at vise, at hans *specielle* Grunde heller ikke strækker til.

Og en almindelig Overvejelse til Gunst for Tillid til Synoptikerne kommer her til. Medens Referenterne havde alle Forudsætninger (Ørenvidners, Samtidiges, Landsmænds, Meningsfællers og Disciples) for at kunne opfatte rigtig, hvad Mesteren sagde, saa havde de tillige Fordelen af at leve i en Tid og et Samfund, hvor der lagdes Vegt paa og havdes Øvelse i at gjengive sin Rabbi med skrupuløs Nøiagtighed. Vi bør ikke glemme, at det om en

samtidig Landsmand *Elieser ben Hyrkanos* optegnes som hans uvisnelige Hæder, at han var som „en cementeret Brønd, hvoraf ingen Draabe flød ud", nemlig af hans store Lærers Foredrag.[1]) Ogsaa Jesu Disciple har lig Rabbinernes Lærlinge „opsuget hans Ord", og det er tilvisse en Vildfarelse, fordi ogsaa *det* vilde være ujødiske, med nogle moderne Theologer at mene, at hine Apostle skulde have udpønset en hel „Jünger-Theologie". Ganske vist: der er af Parablerne ogsaa Varianter, som levner Udlæggerne flere Vanskeligheder at overvinde, men kun, ret beseet, i Enkeltheder, og de vedrører ikke Hovedspørgsmaalet i denne Afhandling. Herom frembyder meget mere de tre Traditionsstrømme i det store og hele en merkelig Samklang.

Vor ovenfor udviklede Methode har nu at vise sin Brugbarhed i Anvendelsen.

Derfor gaar vi nu over til Udlæggelsen. Vor tidligere udkomne Udlæggelse af Jesu „Parabler om Guds Riges Hemmeligheder", Christiania 1895, er gjennemført efter samme Methode. — Sammen med nærværende Bind danner den en Udlæggelse af „Jesu Hovedparabler" i de tre første Evangelier.

---

[1]) Pirke Aboth 2, 8 b.

JESU SENERE RIGS-PARABLER HOS MATTHÆUS.

Den ubarmhjertige Medtjener.

Mt. 18, 21—35.

Den *almindelige* Situation har vi omtalt i Indledningen til Parablerne om Guds Riges Hemmeligheder [1]). Den *særlige* Situation tegnes os med tilstrækkelig Tydelighed i selve Evangeliet. Den er følgende:

Der er blandt Disciplene, som nu bereder sig til at kunne veilede andre ved det nye Riges Grundlæggelse og Udfoldelse, opstaaet Spørgsmaal om forskjellige vigtigere indre Forhold. Deriblandt frembyder sig som ikke mindst nærliggende Spørsmaalet om Rang og Værdighed — sikkerlig med Tanken paa dem selv. Messias-Riget som en Magtudfoldelse, og særlig som Opløftelse af Jøden til Storhed, er jo indridset i Folkesjælen, indsuget af hver enkelt med Modermelken, indøvet i Skolerne, indsunget ved Tempelfesterne, indbrændt ved Aarhundreders Undertrykkelse. At Messias-Riget vil gjøre sine Tilhængere *store*, derom tvivler de ikke. Spørgsmaalet er nu, hvem der er *særlig* stor — fremragende, i Jesu Rige. Svaret bliver, at fremragende er den, som ei gjør Fordring paa Storhed, lig Barnet, der kun ganske umiddelbart glæder sig i Nydelsen af Rigets Værdier. Derfor skyldes der netop dem, som almindelig regnes for smaa, en særlig Overbærenhed. Storheden bestaar i at bøie sig ned til de smaa og blive liden som de. (V. 2—5).

---

[1]) Sml. ogsaa særlig: „Paradoxerne i Jesu Christi Læreform", Kjøbenhavn 1894, Kap. II. og III.

Denne Grundsætning ledsages derpaa af alvorlig Advarsel mod ved den indbildte Storheds Hensynsløshed at bringe de smaa til Fald (v. 6). Hovmod staar for Fald. Tragten efter Storhed aabner Vei baade for Sandsernes og Lemmernes Fristelse (v. 7—9) Men Nedbøjelsen til de smaa bevarer, og dette har Guds Velsignelse; thi Gud er de smaas Værn og Hjelper. Deri bestaar *Guds* Storhed, og Storheden *i Guds Rige* bestaar i at ligne ham deri. (v. 10—14.) En særlig Form for denne ydmyge Hjelpergjerning er nu ogsaa *Overbærenhed med den feilende Broder*, navnlig naar denne udfordrer den andens Lyst til Hævdelse af falsk Overlegenhed ved Krænkelser. Da er der jo Fare paa begge Sider. For den feilende, om han behandles haardt, for den krænkede, om han ei kan bøie sig ned i Overbærenhed. Derfor lægges denne sidste Dyd paa Hjerte ved Forskrifter, der i sin kasuistiske Formulering kun skal lægge et Princip for Dagen (v. 15—17). Den vigtige Rigsgrundsætning — thi intet kan være mere samfundsbyggende end at lade Storhedslysten øve sig paa Overbærenhedens Opgaver efter Guds eget Exempel, det binder Hjerterne sammen indbyrdes og med deres Gud — denne vigtige Rigsgrundsætning udvikles nu videre og begrundes, efter en Afbrydelse ved en for Tankegangen fremmed Udredning om Nøglemagten[1]) i Afsnittet (v. 21—35.)

Dette Afsnit begynder med Petri Spørgsmaal: Hvormange Gange skal han tilgive sin Broder hans Krænkelser? Mon saa meget som syv Gange? Konstruk-

---

[1]) Meget træffende synes os følgende Bemerkning af v. *Koetsveld*: De Geleijkenissen v. d. Zaligmaker II, 350: „En opmerksom Læsning af de tre første Evangelier overtyder mig mere og mere om, at her og der beslegtede Udsagn, for hvilke man ingen bedre Plads vidste, er indføiede, hvor de egentlig ikke hører hjemme".

Saa meget er vist, at Petrus griber med sit Spørgsmaal tilbage til v. 15—17 og *over* Versene 18—20.

tionen i det første Spørgsmaal er hebraiserende. Fut. ἀφήσω betegner, hvad Petrus maa være betænkt paa for Fremtiden. ἕως ἑπτάκις antyder ingen Mulighed af at overskride syv Gange, men spørger, om man skal strække sig *saa* langt som til syv.

Forudsætningen for dette Spørgsmaal af Petrus netop i denne Form, er let at se. Spørgsmaalet er *kasuistisk.* Dels fortsætter han dermed i den quasi-kasuistiske Form, som Jesus ovenfor brugte. Dels var hele Manéren i Jødefolket paa den Tid under Faresæismens gjennemtrængende Indflydelse kasuistisk, og det baade i Form og Indhold. Nu havde den rabbinske Kasuistik netop i Henhold til Amos 1, 6 og 2, 6 foreskrevet, at man skulde tilgive tre Gange, inden man tog Hevn. Petrus tænkte nu, at man ved at gaa saa langt som til syv Gange maatte opnaa en Retfærdighed, som „overgik de Skriftlærdes og Farisæernes“ (Mt. 5, 20). Men nu er Feilen her som overalt i Farisæismen netop *selve den kasuistiske Opfatning*. Dette bestemmer Formen og Maaden for Jesu Svar. Tilsyneladende svarer han kasuistisk baade i Aand og Form. Nei, paa ingen Maade siger jeg Dig: indtil syv Gange. Men indtil syvti Gange syv. ἑβδ. ἑπτ. betyder, at syv skal tages 70 Gange. Hermed bliver Forskriften *paradoxal.* At handle kasuistisk efter denne Forskrift bliver meningsløst. Man kan ikke i saadanne Sager holde Regnskab, til man har naaet nøiagtig 490. Men dermed maa det gaa op for Petrus og Disciplene 1) at Tilgivelsens Villighed skal være ubegrændset — man skal *ophøre* med Tælling, og 2) at hele denne kasuistiske Moral ei hører hjemme i Guds Rige. Men selv som Princip maatte Udsagnet forekomme underligt. Det siges, at Uforsonlighed og Hevnsyge sidder dybt i Østerlænderens Charakter. Udsagnet maa for at faa det Indlysendes Overtydningsevne endnu have en dybere Forklaring. Denne giver nu Parabelen om den ubarmhjertige Medtjener.

Denne indledes med Ordene διὰ τοῦτο ὡμοιώθη κτλ. Det synes nu underligt, at Grunden (nl. at Guds Riges hele Art kræver en Handlemaade som nævnt) skal staa som Følge. Dette beror dog kun paa anden Formning af den samme Tanke. Der siges: Fordi Handlemaaden skal være som nævnt, derfor maa ogsaa Guds Riges Art i dette Stykke være, som følgende Lignelse viser det. Der maa være Harmoni mellem Rigsmændenes Handlemaade og Rigets Art. Og saa er ogsaa Tilfældet. Saadan er det nye Guds Rige ogsaa fremtraadt (Aor. ὡμοιώθη). Det „ligner en Konge, som etc.". Denne forkortede Udtryksmaade er hyppig i de matthæiske Parabler og var jødisk Brug paa den Tid. Det Begreb (her Kongen), som charakteriserer Sagen, stiltes i Spidsen. Et Menneske modstilles *Himmelens Rige.* Herved betones, at den høiere Verden afbildes i Menneskeverdenen, hvorved hin usynlige Verdens Forhold bliver saa meget mere indlysende. Thi Forstaaelse beror altid paa, at noget ukjendt bringes nær til min tilvante Tankegang ved at Ligheden paavises med det velkjendte. Selv om dette velkjendte ikke er mig metafysisk indlysende, saa mener jeg dog at forstaa det ukjendte og indrømmer gjerne dets Nødvendighed, naar jeg indser, at det ukjendte har sig ganske paa samme Maade som det velkjendte. Derpaa beror Lignelsens Virkekraft. Og fordi det Religiøse vanskelig kan forklares anderledes end ved at bringes i Samklang med menneskelige Forhold, hvormed jeg er fortrolig og hvis faktiske Sammenhæng jeg erkjender, derfor er Lignelsen
V. 23. i særlig Forstand Religionens Fremstillingsmiddel. „*Himmelens Kongestyre er bleven ligt et Menneske, en Konge, som vilde gjøre op Regnskab med sine Tjenestemænd.*« συναίρ. λόγον er et paa Græsk sjeldent Udtryk, som i N. T. kun forekommer igjen Mt. 25, 19, men hvis Betydning: „opgjøre Regnskab" er klar nok.

De δοῦλοι, som her er Tale om, er ikke *Slaver*, men maa være høitstillede Tjenestemænd, siden der handles

om saa store Summer. Vi maa komme i Hu de østerlandske Forhold, hvorefter *Enhver*, selv Storveziren, er Kongens Træl, over hvis hele Tilværelse han raader. Hvad Slags Tjenestemænd der her tales om, angives ikke, men da Jesu Parabler har sin Styrke og henter en god Del af sin Overtydningsevne netop fra sin Naturtroskab, ligger det nær at tænke paa *Satraper*, der jo stod inde for hele Provinsers Skatteindtægter (saaledes v. *Koetsveld.)*.

24. De kommer nu frem, Mand for Mand, og ret V. 24.
som Opgjøret er kommet i Gjænge (dette betyder ἀρξάμενος, uden at der netop reflekteres over, at den nu omtalte Mand var den første), saa fremføres En som skylder 10,000 Talenter. Man har med Rette i προσηνέχθη fundet en fin Antydning af, at denne ikke kom helt godvillig til det for ham frygtelige Opgjør. Den Sum, han skylder, bør vistnok ikke med *Winer* beregnes efter den jødiske, veiede Talent; thi da der i samme Parabel regnes med *Denarer*, maa her være Tale om den Talent, som deles i Denarer, nemlig den attiske, som, da den er lig den romerske, var hin Tids brugbare Mynt ogsaa i Jødeland. Denne Talent deltes i 60 Miner paa hver 100 Denarer altsaa = 6000 Denarer, og da Denaren temmelig nøie modsvarede vor Tids Frank, bliver der her Tale om 60 Mill. Franks = 60 Mill. × 0.72 = noget over 43 Mill. Kroner. Denne Sum havde en vis historisk Navnkundighed, da det var samme Beløb, som Kong Darius under Beleiringen af Tyrus bød Alexander for at opgive videre Krigsførsel mod Perserriget, og samme Beløb, som Romerne paalagde Antiochus den store i Krigsskadeserstatning efter hans Nederlag, ligesom 10,000 hos Jøderne gjaldt som det største Talnavn. Forudsætter vi, at her er Tale om en Satrap, er hverken Summens Størrelse eller Muligheden af en saadan Gjeldsophobning det mindste unaturlig. Selve Situationen kræver naturligvis, at Summen maa betales. „*Men* (v. 25) *da han ikke* V. 25.
havde (Midler) til at betale med“, saa er den ligesaa følgerigtige Handlemaade fra Herrens Side, at han søger

Dækning ved den sedvansmæssige lovlige Fremgangsmaade. At en insolvent Skyldner solgtes til Dækning af Gjæld, var gammel Lov i Israel (Exod. 22, 3; Lev. 25, 39), og at Børnene og Hustruen gik under Hammeren de ogsaa, var et kjendt Forhold (2. Kg. 4, 1; Neh. 5, 5.), dog i Israel mildnet ved Jobel-Aars-Loven (Jes. 58, 6; Lev. 25, 40) og af Israels Profeter misbilliget (Amos 2, 6). Ifølge *Rosenmüller* var saadan Gjeldsdækning ogsaa Sedvane i Rom og Athen. Her i Parablen kommer ogsaa det til, at det er den absolute Fyrste, der saaledes disponerer over en Undersaat, der i betroet Stilling har sveget Fyrstens Tillid. Hensigten med Fyrstens Befaling er kun Dækning: — han befalede, at han skulde sælges — han og hans Hustru og Børn og alt, hvad han havde, og der skal *betales* — uden at der dog reflekteres over, om dette rækker til fuld Dækning. Der siges blot: paa hin lovlige Maade skal der søges Dækning. Den ulykkelige Mand søger som Følge af denne Handlemaades Lovlighed heller ikke at faa Kongen til at afstaa *derfra.*
V. 26. Han søger kun Henstand. „*Hin Tjenestemand falder derfor paa Knæ og kaster sig ned for ham sigende: Hav Langmodighed med mig, og jeg skal betale Dig alt.*“ (26). Skildringen er aldeles sjelelig rigtig. Ingen er mere sangvinsk end netop den store Skyldner, og ingen lover mere ureflekteret end en saadan. Han falder paa Knæ (πεσών) og derpaa paa sit Ansigt (προσεκύνει). Under østerlandske Forhold og i Mandens fortvivlede Stilling er intet naturligere end at han ydmyger sig i Former, der sammenlignes med Tilbedelsen af Gud. Denne Adfærd udtrykker Bønfaldelsen i sterkeste Grad. Og Bønfaldelsen gjør sin
V. 27. Virkning. Thi (V. 27) „*Da ynkedes Herren over hin Tjenestemand og gav ham fri, og Gjelden eftergav han ham.*“ Med Rette er sagt: Hvor saa mange Millioner er gaaet tabt, har han kun Valget mellem Ret og Naade, og naar han som østerlandsk Fyrste udøver denne sidste, gjør han det paa ret fyrstelig Maade. (Koetsveld). Unum petie-

rat, duo impetravit beneficia (Bengel). Først skjænker han den til Slavesalg dømte Friheden, dernæst eftergiver han Gjelden. Sandsynligvis beholder han endog sin Stilling. Vel betyder δάνειον egentlig Laan. Men som saadant betragtes ogsaa den indestaaende ubetalte Sum, som Tjenestemanden ganske sikkert har opfattet som et Laan — en laantaget Sum. Ganske mod al Formodning og mod al Rimelighed bærer Tjenestemanden sig derefter ad — men ganske i Overensstemmelse med Syndens Psychologi. Der er to Motiver til Selvophøielse: 1) Glæden over en *saadan* Naade, og 2) Trangen til gjennem Udøvelse af Magt overfor andre at tage Erstatning for Ydmygelsen, den store Mands Ydmygelse, i sine Kollegers Paasyn. Trangen til at vise sig som Herre og den overlegne er saa sterk hos Mennesket, at det maa søge den tilfredsstillet, især som Reaktion mod Følelsen af at være ganske ribbet for Myndighed. I denne dobbelte Stemning af umiddelbart at føle sig ovenpaa igjen og den den brændende Attraa efter at gjenvinde sin Følelse af at kunne lade andre merke sin Ret til at bøie dem under sin Villie, fuldbyrder Tjenestemanden paa en saa uheldig Maade hin Karrikatur af Magtudøvelse, hvorom det følgende beretter (V. 28). „*Men hin Tjenestemand gik ud og fandt* V. 28.
en af sine Medtjenestemænd, som skyldte ham 100 Denarer, og greb ham med kvælende Nakketag og sagde: Betal, naar Du skylder noget.“ Det er en brutal Adfærd, han viser mod sin Skyldner. Denne var rimeligvis en mindre Mand. Thi, som Trench bemerker, σύνδουλος behøver ei være en ὁμόδουλος. Den ringere Sum tyder paa en ringere Mand. Ydmyget overfor sine Ligemænd af sin Overmand tager han det altsaa igjen hos sin Undermand. Summen er vistnok i sig selv ret betragtelig, kun *i Sammenligning* meningsløs liden: her Hundrede, hist Millioner. Dermed bliver det skrigende Misforhold indlysende. — Saa brutal Handlemaaden end er, er den dog, ligesom Herrens oprindelige Befaling, fuldt *lovmedholdig.* At tage

en Skyldner ved Togaens Halslinning og ved Hjelp af den kvælende Følelses Tvang slæbe ham i Gjeldsfængsel (obtrecto collo aliquem rapere, Livius IV, 53) var lovlig Sedvane — det var ifølge *Pricaeus* „de duris creditoribus solemniter usurpatum", og det græske Udtryk derfor var netop ἀποπνίγειν τοὺς ὀφείλοντας. Ligesaa lovformelig, saa at sige, er Tiltalen. Thi εἴ τι ὀφείλεις udtrykker aldeles ingen Hypothese, men er (med *Weisz*) at opfatte som en Udtalelse af hin uimodsigelige Retsgrundsætning: „Betal, naar du er noget skyldig." Ligesom Tjenestemanden i streng ydre Lovlighed mod sin Skyldner efterligner sin Herre, saaledes bærer den ringere Medtjener sig som Skyldner nøiagtig ad paa samme Maade som hans haarde Kreditor overfor *sin* Herre og Kreditor: Han beder om Henstand — rimelig-
V. 29. vis dog med bedre Vilkaar til Ordholdenhed. V. 29: „*Medtjeneren falder da paa Knæ og beder ham sigende: Hav Langmodighed med mig, og jeg vil betale Dig*". Han falder blot ikke paa sit Ansigt, fordi han ei staar for sin Fyrste. Et Træk af Realisme! Men desto større er Modsætningen mellem
V. 30. Kongens og Tjenestemandens Svar paa samme Bøn. V. 30. „*Men han vilde ikke det, men gik hen og kastede ham i Fængsel, indtil han betalte sin Gjæld*". Modsætning mellem Gjældsbeløbenes Størrelse og mellem hins Naade og dennes Anvendelse af Retten i sin brutale Strenghed! Medens Kongen vælger Naadens Vei i fuldeste, i overvældende Rigelighed, saa vælger denne Rettens Vei til yderste Maal og Grændse. Thi for at faa sine Penge burde han snarere have ladet ham faa Henstand end kastet ham i Fængsel. Til at sælge ham har han ingen lovlig Ret. Det er Driften til at bruge Rettens Magtmiddel til yderste Grændse han tilfredsstiller.

Den fuldkomne Lovlighed i Kreditorens Handlemaade bestemmer ogsaa Medtjenerens Fremgangsmaade med at faa gjort Billighedens Krav gjældende mod Gjældsfangen og den moralske Indignations Krav gjældende mod den ubarmhjertige Kreditor.

V. 31. „*Da hans Medtjenere nu saa, hvad der var skeet, saa blev de meget bedrøvede, og de gik og forklarede nøie for sin Herre alt hvad der var skeet*“. V. 31

De havde jo havt den Udvei at skyde sammen Summen for at befri Skyldneren, hvis det blot kom an paa *det*. At de alligevel ikke valgte den Udvei viser, at deres *Bedrøvelse* ei hovedsagelig gjelder Skyldnerens Ulykke, men derimod Kreditorens Adfærd. Som *Lisco* siger: „For hvert ædlere og ømtfølende Hjerte er det overmaade bedrøvende at se Kjærlighedsløshed, fordi den viser os et raat og i Sandhed udannet Menneske“ — atter et af denne fine Lignelses humane Træk. Ligesaa fint er det, at *Bedrøvelsen* tillægges Medtjenerne, *Vreden* derimod forbeholdes Herren. Herren har Vredens Ret med dens fulde Virkekraft. At Bedrøvelsen er blandet med moralsk Indignation, er ei udelukket, men viser sig i, at de søger den Uværdige straffet efter Fortjeneste ved Herrens Mellemkomst. Dette tilsigter de aabenbarlig dermed, at de sætter ham nøie ind i *hele* Sagens Foregang og Sammenhæng. *Διασαφεῖν* betyder nemlig „gjøre tydelig“ og udsiger altsaa, at de gjør sig Umage for at lade Herren faa en klar Opfatning af den hele Sag og dens Enkeltheder (*πάντα*).

Dette har naturligvis den tilsigtede Virkning. V. 32 V. 32.
„*Da kaldte Herren ham for sig og sagde: Slette Tjener, al din Gjeld eftergav jeg Dig, fordi Du bad mig.*“ Han kalder ham „slet Tjener“ — neppe i Betydningen *haardhjertet* (Kuinoel), men ligesom Mt. 25, 26. 27, *slet* som *Tjener*. Thi den, som efter en saadan Naade viser en saadan Ubarmhjertighed, passer i alfald slet som Tjener i en saadan Herres Tjeneste. Dette føler ogsaa hans Kolleger, de andre Tjenestemænd, hvorfor de aabenbart søger ham fjernet som den, der har krænket deres Stands Ære. Herren foreholder ham nu Grunden til den første Eftergivelse: *fordi Du bad* — en knusende Dom over ham, som var ubarmhjertig, da *hans* Skyldner ogsaa bad.

Kongen lod Naade gaa for Ret for Bønnens Skyld, denne lod Retten antage de haardeste Former, gjøre sig gjældende i ubarmhjertigste Udstrækning *trods* Bønnens indtrængende Appel. Derfor falder den Slutning med
V. 33. overvældende Vegt: V. 33: „*Burde ikke ogsaa Du have havt Medynk med din Medtjener, saaledes som jeg med Dig.*“ For her at betone Analogien bruges et dobbelt καὶ comparativum. Af denne Sammenlignings tvingende Logik motiveres ogsaa uimodstaaelig Kongens følgende Handle-
V. 34. maade. V. 34 „*Og hans Herre vrededes og overgav ham til Bødlerne, indtil han betalte ham alt, hvad han var ham skyldig.*“

Motiveret er først Kongens *Vrede* —: Læserens Stemning — og vel sagtens Tjenestemandens med — tvinges til at bifalde og vente et saadant Udfald. At Kongens *Vrede* først nu omtales, har sin Grund, dels i at den først nu er fuldt motiveret, dels i, at den først nu skal give sig Udtryk i Handling. Og Handlingens Indhold igjen motiveres ogsaa som et Udtryk for Vreden, den vel begrundede moralske Indignation. Thi medens den første (senere ophævede Dom) kun tilsigter Gjældsdækning, saa tilsigter den nu fældede Dom *Straf*. Dels er her ikke Tale om Salg af Skyldneren eller hans Familie, men om Fængsel for den eneste skyldige, og dels er der her Tale om haardt Fængsel. Han overdrages til βασανισταῖς: egentlig Marterknægte (neppe = δεσμοφύλακες, *Grotius*, de *Wette*, men) saadanne „Sluttere“, der tillige forudsættes at behandle Fangen haardt. Thi som *Trench* siger: „Ifølge Livius blev Skyldnere ei alene sat i Fængsel, men ogsaa pidskede.“ Og mere end eet Træk i denne Lignelse synes at antyde, at den romerske Retssedvanes Strenghed i flere Stykker har faaet Indpas i Jødeland med Romerherredømmet (saaledes har Michaelis betvivlet, at Gjældsfængsel hørte med til gammeljødisk Retspleie).[1] Altsaa handler Herren her som Tjeneste-

[1]) Syrsin, den gamle syriske Evangelieoversættelse, fundet i Sinaiklostret af en skotsk Frue, Mrs. Lewis 1893, tydet og afskrevet

manden hist overfor sin Skyldner, kun noget forsterket, dels ved Idømmelsen af haardt Fængsel, og dels ved den absolute Udsigt til Livsvarighed — og denne Skjæbnes indlysende Retfærdighed følger klart af det foregaaende. Hverken *Ret* eller *Billighed* har den ringeste Indvending at gjøre. Thi at ophæve den forrige frifindende Dom, dertil har Kongen som absolut Hersker fuld Ret [1]), og den moralske Følelse for Billighed *kan* ikke andet end samtykke. Haardheden af Straffen ved at den nu skjærpes til strengt Fængsel, begrundes med Tjenestemandens sterke Motiv til netop at være mild og ved hans større Skyld, naar han alligevel er ubarmhjertig; og den endnu større Haardhed i Form af Fangenskabets Livsvarighed motiveres ved Gjældens Storhed, ligger altsaa i Sagens Natur.

Efter at saaledes Lignelsen er bragt til Ende, ud- V. 35.
drager Jesus den følgerigtige Anvendelse paa Disciplenes moralske Forhold. V. 35: „*Saaledes skal ogsaa min himmelske Fader gjøre mod Eder, naar I ei eftergive enhver sin Broder af Hjerte.*“

ὁ πατήρ μου ὁ ὀυράνιος er en hos Mt. hyppigt forekommende Betegnelse af Gud. Hvad der ligger i dette Udtryk særlig i denne Sammenhæng, er tvivlsomt. *Koetsveld* antyder, at dette Udtryk bruges, naar Jesus vil betone sin messianske Værdighed (7, 21; 8, 21; 10, 32, 33: 15, 13; 16, 17; 18, 10, 19, 35) og *Goebel* mener, at hermed antydes Jesu og Guds gjensidige *ἐπιγινώσκειν* (11, 27) saa at dermed Paalideligheden af det udsagte betones. Der

---

af de to Cambridger-Lærde, Mr. Bensly og Mr. Burkitt, i Forening med den amerikanske Professor Mr. Harris, hvilende paa græsk Original fra 2det Aarh., altsaa paa ældre Forelæg end noget bevaret græsk Haandskrift, — oversætter: „*for at han skulde pidskes*“. (Se A. Merx's Oversættelse, Berlin 1897, S. 38).

1) Hertil kommer ogsaa, at medens Kongen hist optraadte som Kreditor, optræder han her som Dommer: Utitur hic rex ille non solum creditoris jure, sed et judicis (Grotius).

behøver dog vel ikke ligge noget saadant deri, meget mere passer Benævnelsen Fader godt til det her sterkt fremhævede Broderforhold mellem Disciplene. Thi om Forholdet christne Brødre imellem handler det hele, svarende til Lignelsens σύνδουλοι; her er ikke Tale om blot πλησίον. Det er nemlig en Lignelse om indre Rigsforhold mellem Medborgere, der skal betragte og behandle hverandre som Brødre. ἀπὸ τῶν καρδ. ὑ] *af Hjertet* maa Tilgivelsen ske; der maa ei være en saadan Rest af Bitterhed tilbage, som forudsætter indre Modstræben, og som derfor tællende spørger: hvor mange Gange? Her er Motivet givet til fuld, hjerteledsaget Glemsel af alle Krænkelser: Motivet er den egne store Skyld og Guds fulde, rige Tilgivelse.

* *

*

Med Rette bemerker v. *Koetsveld*, at denne Parabel skulde man snarest vente at finde hos Lukas, efterdi de matthæiske Parabler snarere tilsteder en Udtydning i de enkelte Træk, hvad her aabenbart ikke er Tilfældet. Sagen er den, at vi her har for os en egte Bevis-Parabel. Af de 16 „Parabler", som Lc. har alene, er nemlig 12 Bevisparabler; kun 2 er illustrative og 2 paradoxale. Af de 7 særlukanske „Parabelemblemer" er de 6 argumentative. Det er de illustrative Parabler, som fordrer Overføring af Træk for Træk. Og af de 27 Lignelser, som Mt. og Lc. har fælles er 17 argumentative, medens 7 er illustrative, af de 18 for Mt. særegne er 9 argumentative, medens 3 er illustrative, 1 paradoxale, altsaa hos Mt. *forholdsvis* mange flere illustrative Lignelser end hos Lc. Nedenstaaende Tabel belyser Forholdet nærmere [1]). Imidlertid er vor

[1])

	argum.	illustr.	paradox	tilsammen.
Lc. . . .	18	3	2	23
Lc. + Mt.	17	7	3	27
	35	10	5	50
Mt. . . .	9	8	1	18
Mt. + Lc.	17	7	3	27
	26	15	4	45

Parabel en egte Rigsparabel, og saadanne sees Mt. næsten udelukkende at holde sig til, medens Lukas giver os en hel Række særegne Individualparabler[1]).

Denne *vor* Parabels argumentative Charakter bestemmer ganske Udtydningens Methode. Det bliver nødvendigt kun at gjennemføre en ligefrem Sammenligning mellem Billed og Sag paa Parablens *Knudepunkter*, medens de enkelte Drag kun har en motiverende Betydning i *Sammenhængen.* Hvad hele Hovedsagen dreier sig om, det fremgaar af en Sammenholden af den særlige Situation: Petri Spørgsmaal og Herrens paradoxale Svar — med Jesu Tydegnome, hvori han opsummerer Parablens Læreudbytte. Det paradoxale Svar gaar ud paa det uendelige Krav om Tilgivelsespligten mod den krænkende Medbroder, og Læreudbyttet er dette dobbelte: 1) Herren unddrager det Rigsmedlem sin Naade, som ei fylder hint uendelige Krav og 2) Grunden til baade Kravets Uendelighed og Naadens Unddragelse ligger i Guds Naades uendelige Rigdom mod Rigets Medlemmer. Hele Parablen baade forklarer og beviser dette. For nu at faa klar Oversigt over hint Bevis deler vi Parablen i 3 Dele 1) 23—27, Basis for det Hele: Forudsætningen 2) 28—30: Modsigelsen 3) 31—34: Følgen deraf ved Sagens ubønhørlige Konsekvens.

I første Del er det nu klart, at vi i Forhandlingen mellem Kongen og Skyldneren aldeles ikke maa vente at finde Billeder Træk for Træk paa Boden og dens Virkninger. De Forsøg som er gjorte paa at overføre disse Drag, maatte mislykkes og lede til forlegne Drøftelser om, hvorvidt Skyldneren er Hykler eller ikke; Forsøget maatte mislykkes fordi her kun er lagt an paa at give et sandt menneskeligt Billede af en stakkels Skyldner og den mere

[1]) Saaledes: Samaritanen — den bedende Ven — den rige Daare — det tabte Faar — den tabte Penge — den tabte Søn — den uretfærdige Forvalter — den rige Mand — den uretfærdige Dommer — Farisæeren og Tolderen.

eller mindre taabelige Adfærd en saadan lægger for Dagen, naar han faar Kreditors Kniv paa sin Strube. Som overalt i Jesu Parabler er Virkelighedstroskaben Midlet for Billedets tvingende Overbevisningsevne. Skyldneren har kun tomme Løfter, der netop ved sin Taabelighed klart belyser hans Hjelpløshed og hele ynkværdige Skyldighed. Desto tydeligere fremtræder Kongens Naades Ubetingethed og overvældende Rigdom og uendelige Storhed. En skyldig, uhjelpelig Tjenestemand, hvem moralsk og juridisk Retfærdighed uvægerlig dømmer til livsvarig Ulykke — en naadig Konge gjenreiser den skyldige og ulykkelige til fuld Opreisning for hans Livslykke, og det uden andet Motiv end sin frie Forbarmelse og Skyldnerens Nød. Dette Forhold har sit fuldt tilsvarende i Forholdet mellem Gud og hans Riges Medlemmer. Den himmelske Konge forefinder hvert Menneske ligt en Embedsmand i bundløs Gjeld til sin Konge. Gjelden er uendelig og ubetalbar, Retfærdigheden tilsiger Forstødelse og haabløs Ulykke for ham og Hans. Retskravet behøver bare ganske simpelt at gjøres gjældende, saa er Ulykken der i sin hele Uopretteligħed, der slet ikke forudsætter Barskhed for at faa denne Virkning. At nu Mennesket *er* i denne Stilling, det er Parabelbevisets eneste Axiom — hele den øvrige Udvikling er slaaende i sin Følgerigtighed. Men dette er et *Axiom,* som bevises subjektivt tilstrækkelig af Samvittigheden.

Af hint Grundforhold følger nu Kongens Handlemaade, dersom Disciplene skal kunne bevare det Gudsforhold, som de ved sig at staa i til Gud. Herren maa uden andet Motiv end sin frie Naade og Synderens Nød have eftergivet alt og gjenindsat Disciplen i sin fulde Frihed, Lykke og Ære. Her siger Discipelens egen Erfaring fuldt ud Ja og Amen til Forudsætningen: „Saa er det“, siger hans Hjerte. Nu drages i den følgende Del V. 28—31 deraf en Konsekvens i Form af et Krav paa overfor Medbroderen at vise uendelig Overbærenhed med

Hensyn til Krænkelser, og dette Kravs ubestridelige Ret *bevises*, men ved et indirekte Bevis, nemlig ved at vise hvor skrigende urimelig og haarreisende harmvækkende den *modsatte* Handlemaade er. Beviset er: Sæt at det saaledes frigivne og ifølge uendelig Naade gjenreiste Rigsmedlem, der, hvis Retfærdighed fik virke i al Ligefremhed, vilde været uoprettelig elendig, nu overfor sin Medbroders mindre, uendelig, usammenlignelig mindre Skyld lader Retskravet virke med Haardhed — hvad saa? Saa handler han som en Tjener, der slet ikke forstaar sin Stilling — en slet Tjener. Han er i dobbelt Henseende *in culpa*. Medens Herren har ophævet den ligefremme Retfærdigheds Virkning, gjør Tjeneren Retten gjældende med Haardhed. Medens Herren har eftergivet en umaalelig stor Skyld, gjør han sin Ret gjældende for en ringe Sum. Han er altsaa værre end Kongen i værste Fald kunde tænkes at være. Medens Kongen har skjænket ham Eftergivelse, Frihed, Ære, Gjenreisning, saa lader denne Mand Vanære og Ulykke vederfares sin Skyldner, uagtet Skyldneren, ligesom han selv nys, beder og ydmygt klager sin Nød. Men dette svarer nøie til de uforsonlige Disciples Forhold. Dette trænger ingen Paavisning efter den angivne Forudsætning. Kun kan tilføies, at den samme syndige, psychologiske Reaktionslov gjør sig gjældende hos den uforsonlige som hos Tjenestemanden i Parabelen. Den uforsonlige fristes til at tage sit Mon igjen for sin Ydmygelse ved forloren Overlegenhed overfor den skyldige Medbroder, og han lader den berettigede Glæde over sin egen Frifindelse slaa om til syndigt Overmod.

Saadan er den uforsonliges sande Forhold. Men dermed er hans himmelraabende Uretfærdighed uigjendrivelig bevist. Uretfærdigheden raaber til Himlens Gud om Straf. Dette er Slutningen, som drages i 3. Del. I Parablen bringer Medtjenerne Sagen til Kongens Kundskab. Dette tilhører *kun* Billedsfæren. I Forholdet til

Gud ved den alvidende naturligvis nøie alt, om end *Luther* har Ret, naar han siger: „Ligesom fromme Menneskers Forbøn ei er forgjæves, saaledes er den almene Forbandelse, den almene Klage over de onde heller ikke forgjæves.“ Men dette har nu atter en dybere metafysisk Grund, som her ei skal eftergaaes.

I hint den uforsonliges Forhold ligger nu ifølge Retfærdighedens Logik, som er: Lige for Lige, at Guds Handlemaade maa blive som Kongens i tredje Del V. 31—34: Gud maa nu ombytte Naadens Lov med Rettens Lov, og deraf følger, at den uforsonlige faar lide under sin Skylds Lov fuldtud. Men da han, som vi saa, har læsset ny Skyld paa sig, saa bliver hans Lod nu værre. Nu, da han trods alt har brugt haard Retfærdighed — for ikke i Henblik paa Guds Naadeshandling at sige haard Uretfærdighed, — saa bliver hans Lod nu med Rette meget haardere. Hans Ulykke faar en Tilsætning af yderligere Pinefuldhed, den bliver udsigtsløs Fortabthed. Endda kan han ei klage over Uret. Det er jo kun hans egen Handlemaade, som nu anvendes paa ham selv. Dermed er Beviset ført paa den ene Side for den i Gnomen udtalte Straffenorm, paa den anden Side for Herrens paradoxale Svar til Petrus, et Svar, som nu, overført i sin rette Sfære og stillet ind under den rette Forudsætning, bliver selvindlysende.

Vi ser, at Parallelismen er nøiagtig, der hvor der ifølge den argumentative Parabels Art bliver Tale om Parallel. At gaa videre er at gaa ud over den saglige Begrændsning, og dette er i sig utilstedeligt.

Parablen, skjønt i Formen individuel, er i Sagen en Rigs-Parabel, fordi den har direkte Følger for *Samfunds*livet i Guds Rige.

Dens Krav er idealt og finder derfor først i Guds Riges Fuldendelse sin adækvate Form.

Vi maa nu gjennemgaaende ved Tydningen af Parablernes Læretendens søge Opgjør (Auseinandersetzung) med

Jülicher, fordi vi gjennemgaaende er uenige med ham i dette Stykke.

Vi begynder med nogle almindelige Bemerkninger, som er af Vigtighed, fordi der fra Præciseringen af *Jülichers* og vort principielle Standpunkter falder Lys over de enkelte Tydninger. Disse forstaaes først tilfulde paa den Maade.

Det er efter alt det foregaaende klart, at Parabelens *Foranledning* er af grundlæggende Betydning for dens Tydning. Parabelen er jo, som Jülicher med Rette slaar fast, et Rhetorikens Magtmiddel og gaar derfor ud paa at vinde Seir netop for den Sag, Taleren i Øieblikket forfægter. Ved man nu, hvad dette er, altsaa Parabelens Foranledning, saa er man i Regelen paa Sporet.

Nu træffer det sig saa, at Foranledningen ofte, hos Lukas næsten altid, anføres.

Her er *vort* Standpunkt det, at vi principielt skjænker disse Evangelistens Anførsler Tiltro. *Jülichers* Standpunkt er, at han *ikke* tror at kunne stole paa disse Anførsler, men mener enten at maatte finde paa noget andet eller betragte Parablerne som fritflydende Talestumper, der, tilstudsede af Evangelisterne, er indføiede i Situationer, som disse eller deres Kilde har opdigtet efter visse Formodninger. Jülichers og Evangelistens „Formodninger" falder nu næsten aldrig sammen, hvad der er meget rimeligt, eftersom subjektive Skjøn i saadanne Sager sjelden pleier at falde ens ud. Men *Jülicher* er sedvanligvis viss paa, at *hans* Skjøn er rigtigere end Kildernes. Og netop deri er vi principielt uenige med Jülicher. Kilderne *kunde* i det mindste kjende Faktum, Jülicher *kan*, uafhængig af Kilderne, *kun* have Formodninger at rette sig efter. Kilderne, som staar Sagen meget nær, *gjør Krav* paa at være historiske. Jülicher, som staar Sagen adskillig fjernere, kan kun gjøre Krav paa at *konstruere* Historie, tilmed paa et ret utilstrækkeligt Materiales Grund. Og denne Historiekonstruering er noget saa usikkert, at der ad den Vei aldrig kan ventes opnaaet Enighed og Sikker-

hed. Vi mener derfor, at Konstrueringen engang for alle bør opgives som *uvidenskabelig,* da jo Videnskabens Maal maa være Sikkerhed, og derfor den Vei ikke bør betrædes, som nødvendigvis maa *udelukke* Sikkerhed. Selv om vi maa nøies med at bli staaende ved Kildernes Angivelse af Foranledningerne, medgivende Muligheden af det dog usandsynlige i at de ei giver os den virkelige Historie, saa ligger her den historiske Videnskabs nødvendige Begrændsning, som vi ei bør søge at overskride. Og i ethvert Fald: skulde vi kunne anføre sandere Angivelse af Foranledningerne, saa maatte vi været Øienvidner, vi maatte selv været med blandt hine ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται τοῦ λόγου, som Lukas siger „han nøie har eftergaaet." Men det er Ingen af os. At ville vide bedre end Evangelisterne er derfor at prøve et *ultra posse* og „ultra posse nemo obligatur".

Og naar vore Kilder, Evangelisterne, siger at de „nøie har eftergaaet" og nøie rettet sig efter Øienvidner og Ordets Tjenere, saa handler vi atter uvidenskabelig ved at tænke, at de har opdigtet omtrent hver eneste Foranledning — saaledes som Jülicher gjør. Viser ikke ogsaa den Omstændighed, at undertiden anføres *ikke* Foranledningen, viser ikke det, at de hellere end at digte og udgive sine Formodninger for Virkelighed heller *opgav* at anføre noget for Parabler dog saa væsentligt som Foranledningen?

Der er ogsaa Omstændigheder ved Jülichers *Bevis* mod Foranledningernes Egthed, som fuldstændig berøver det Overtydnings-Evnen.

Vi ved alle, hvorledes der kan være delte Meninger om Parablers Læretendens. Endog om Læretendensen i Lessings Parabel om Ringene i „Nathan der Weise" har der været delte Meninger. Det ligger egentlig i Parabelens Natur, at den ved at betragtes fra forskjellige Sider virkelig med Rette kan siges at indeholde forskjelligartede Lærdomme. Ingen tør negte, at Parabelen om

det forvildede (tabte) Faar ligesaa godt kan illustrere, at Gud har dyb Omhu for det ringeste af sine Børn (Mt. 18), som at der er Glæde over een Synder, som omvender sig, mere end over 99 retfærdige, som ingen Bod trænger (Lc. 15). Nu er Jülichers Methode den, at han først udfinder *sin* Tydning af hver Parabels Læretendens — den er næsten altid forskjellig fra Evangelistens — og saa beviser han *dermed*, at Evangelistens Foranledning er opdigtet! Ganske vist — naar man tager et Billed ud af sin Ramme og tilstudser det efter eget Tykke, saa passer det ikke i Rammen. Men *det* er intet Bevis for, at det ikke oprindelig passed.

Hertil kommer, at Jülichers Bevis mod Foranledningerne oftere bunder i hans Theori om Parabelens Væsen, en Theori som er hentet fra Athens Rhetorskoler istedenfor fra Synagogen.

Og endelig: Maa vi end nøie os med Parablerne i Evangelisternes Ramme og med *deres* Tydning, saa er det tilsidst paa denne Maade og kun paa denne Maade, disse Skriftstykker har havt og har Betydning for Kirke og Theologi. Det kunde muligvis være ganske net at udfinde, om de har havt noget andet at sige til de oprindelige Tilhørere; men meget at *betyde* har det ikke, og paa Grund af vore Midlers Utilstrækkelighed bliver slige Forsøg heller ikke Videnskab men Gjettekunst og Digtning.

Hvad nu angaar Medtjenerparabelen, saa finder Jülicher (II, 313), at den af Mt. anførte Foranledning maa være urigtig; thi „om altid paany at tilgive, siger Parabelen ikke et Ord".

Hertil er at svare: Netop med *disse* Ord siger den det vistnok ikke. Der er dog en gammel god Regel om at vi skal prøve at forstaa en Sag *cum grano salis*. Blander vi denne Ingrediens ind i Overveielsen, tænke vi nok, at Rigtigheden af Jülichers These blir tvivlsom og Evangelistens Ret mindre tvivlsom. Vi skal se hvorledes.

Satsen er: Du skal tilgive uendelig mange Gange. Bevis: Din Skyld til Gud er uendelig stor, og den er Dig tilgivet. Derfor vil og kan Gud forlange af dig Tilgivelse mod din Næste, i den Grad at endog een Gangs Uvillighed til at tilgive din Næste tilintetgjør din egen Syndsforladelse. *Hermed er indirekte givet, at Tilgivelsens Pligt er uendelig.* Det er dog vel jevngodt med et ret indtrængende Ord om altid paany at tilgive?

Jøderne var vel vant til deslige indirekte Slutninger i sine Udlægninger.

Og lad os til Overflod videre se, hvorledes Jesus efter Mt. gjør Anvendelse af vor Parabel. Saaledes vil, siger han, min himmelske Fader gjøre med Eder, hvis I ei tilgive etc. Altsaa: Hvorledes vil han gjøre? Han vil fra tage Eder, som har faaet Eftergivelse for en uendelig Skyld, denne sin store Eftergivelse, om I en eneste Gang er uforsonlige. Hvad maa sluttes heraf? Mon ikke: saa ubegrændset som Guds Syndsforladelse er, saa ubegrændset er eders Forsonlighedspligt. Disciplene var ikke dummere, end at de kunde drage saadan Slutning, og da er jo netop Medtjenerparabelen tjenlig til at bevise Satsen „7 Gange 70 Gange“.

Af Exegesens Historie.

Hilarius har en meget fornuftig Opfatning af denne Parabel, idet han siger, at Herren selv giver den absolute Norm for Sammenligningen deri, og tyder Parabelen derefter[1]). *Beda* derimod allegoriserer vildt. Tjeneren er Jødefolket, som, underlagt Dekalogen, var skyldig i mange Over-

---

[1]) Absoluta autem comparationis ejus est ratio atque ab ipso Domino omnis exposita est.

Hilarius. Verona-Udg. 1730, I, 760.

trædelser. Befriet herfra, var hint Folk ei alene utaknemligt mod sin Udløser, men føied hertil ny Synd, nemlig Foragt for sin Medtjener det hedenske Folk [1]).

Hieronymus har den ikke meget sigende Tydning, at Petrus formanes til at tilgive sin Næste *mindre* Forseelser [2]).

Thomas Aquinas mener, at først hentydes til Guds Barmhjertighed, dernæst berøres Utaknemligheden, endelig vises Straffen for Utaknemlighed [3]).

Maldonatus gjør ved vor Parabel den Bemærkning, at her findes nogle nødvendige Led, nogle der blot tjener til Udsmykning. Nødvendig er: Kongen, de to Tjenere, den store og den lille Gjæld [4]).

Hugo Grotius gjør den Bemærkning, at overfor Konger er Alle Tjenere, særlig dog dem ved Hoffet. Han mener, at Gnomen (V. 35) giver hele Sammenligningen [5]).

---

[1]) Servus hic, qui decem talenta debuit, Judaicus est populus, qui Decalogo constrictus multarum transgressionum debitis fuerat obnoxius. Liberatus ergo de captivitate Judaicus populus non solum redemptori suo minime gratias egit, sed etiam peccatis pristinis nova superadjiciens in contemptum Domini sui conservum hoc est gentilem populum quasi sibi obnoxium fatigare non distulit.

(Beda: In Nov. Test. Udg. Cøln 1588. S. 56.)

[2]) Præcepit . . . Petro . . . ut ipso quoque dimittat conservis suis minora peccantibus.

(Hieronymus: Opera omnia VII, Paris 1845. S. 132.)

[3]) Primo innuitur misericordia divina, secundo tangitur ingratitudo, tertio ingratitudinis poena.

[4]) Sunt autem in hac parabola ut in omnibus aliis, quemadmodum sæpe monuimus, quædam necessaria et tamquam proprie parabolæ partes, quædam quasi emblemata et ad ornamenta parabolæ et expletionem adjecta (In IV. Evv. S. 380. Mainz 1724).

[5]) Ubi de regibus agitur servi dicuntur omnes subditi, sed præcipue qui in aulico sunt ministerio, ut 1. Reg. 9, 22.

οὕτως] hæc plena est comparatio.

(Anotationes, Amsterdam 1641. S. 322.)

Arbeiderne i Vingaarden.

Matthæus 20, 1—16.

Den *særlige Situation*, hvoraf denne Parabel er fremgangen, har overmaade stor Lighed med Situationen for Medtjener-Parablen. Det er ogsaa her en Samtale om Guds Riges indre Husholdning, der danner Udgangspunktet. Det er atter her et Paradox, hvori Christi Undervisning af Petrus og Disciplene munder ud, og som ogsaa denne Parabel giver Løsningen af.

Det første, vi derfor har at gjøre, er at orientere os i denne Samtale, dens Udgangspunkt, dens Udvikling og dens Udløb i Paradoxet, for at finde dettes Problem.

Udgangspunktet for det Hele er at finde i Samtalen med den rige Yngling. Denne spør om Veien til at arve det evige Liv. Han faar det Svar: Hold Loven — en ganske almindelig israelitisk Regel. Men, ikke fornøiet hermed, vil han vide, hvad der endnu staar igjen for ham, fordi han føler et Hul. Jesus tiltaler ham nu som En, der stræber efter Fuldkommenhed, og giver ham nu et ganske individuelt Raad, som er meget fint anlagt. Raadet er talt som til en Mand, der søger en rigtig høi Grad af Fuldkommenhed, og gaar ud paa, at han skal løsrive sig fra sit Gods for at faa en særlig dertil svarende

Erstatning i Himlen, og saa komme og følge Jesus (19, 21). Nu viser det sig for denne Mand, at det, som Jesus fremstiller som Toppunktet af Fuldkommenhed — Rigdommens Opgivelse — er intet mindre end Begyndelsen og Grundvilkaaret for Hovedsagen: at følge Jesus. *Der* hænger denne Mand fast og kommer ligesaa lidt gjennem som Kamelen gjennem Naaleøiet.

Til denne Tildragelse knyttes nu Samtalen med Petrus. Denne Discipel ved med sig selv, at han har opfyldt Hovedfordringen at følge Jesus, i Forbindelse med Fuldkommenhedsfordringen om at give Slip paa alt for hans Skyld. Nu vil han vide, hvad *Løn* han og Meddisciplene derfor skal faa. Jesus har for Ynglingen talt om en Skat i Himlen; hvilken er nu denne Skat, denne skadesløsholdende Løn? Jesus svarer ganske uforbeholdent, at naar Riget kommer til Fuldendelse med Menneskesønnen paa Herlighedens Trone, saa skal Disciplene faa særegne Hædersstillinger, altsaa ikke blot Delagtighed i det fuldendte Riges *almindelige* Goder, men *særegen* Erstatning for *særegne* Ofre (19, 27. 28). I det Hele skal de, som gjør saadanne særegne Ofre, ingenlunde tabe derpaa, men opnaa mere end Erstatning i det evige Liv, som de skal arve. Saadan Lod skal altsaa blive mange andre tildel end Disciplene, mange som i dette Liv skal komme *efter* dem og som i dette Liv slet ikke skal indtage Disciplenes Særstilling.

Det fremgaar da heraf, at den Erstatning, hvorom her er Tale, ikke falder i dette Liv. Dette fremgaar af Udtrykket *Skat i Himlen* θησαυρὸς ἐν οὐρανοῖς (19,21), som Jesus siden henlægger til παλιγγενεσία, da naar Messias naar frem til sin fulde Herlighed. Og denne Erstatning skal ikke bestaa i det evige Liv selv. Det fremgaar af Adskillelsen mellem —: „Du skal have en Skat i Himlen," og — „og, Følg mig"; videre af, at Sædet paa Tronerne er forskjellig fra simpel Delagtighed i det evige Liv (19, 28) og at „mangfoldigen faa igjen" ogsaa adskilles

fra *„og arve det evige Liv“* (v. 29). Det evige Liv er Basis for hine særlige skadesløsholdende Erstatninger, ligesom jo hele Tiden Talen ikke blot er om simpelthen at følge Jesus, men om særegne Opofrelser.

Men nu kommer en Særegenhed til, som maa tages i Betragtning. Det kunde synes, som om altsaa Lønnen i Evigheden nøiagtig skulde svare til vedkommendes *fremtrædende Stilling* i det dennesidige Arbeide for Guds Rige, saa at denne Løns forskjellige Størrelse skulde kunne udmaales her paa Forhaand, saaledes at Kvantum af Møie og Besvær og Kvantum af Arbeide skulde faa det tilsvarende Vederlag ved Uddelingen af den særlige Erstatning ved Endeopgjøret i Evigheden[1]. *Saa* analog med jordiske Forholde er Guds Riges Forholde dog ikke. Tvertimod er Grundsætningen der den: Mange, som her er de første, skal der blive de sidste og mange som her (i Stilling, i Arbeidskvantum, i Livsgjerningens vidtstrakte Virkning) er de sidste, skal blive de første. Dette er Indholdet af Sætningen i Vers 30.

Dette Udsagn er et Paradox; baade fordi det er selvmodsigende, og fordi det er ganske urimeligt efter denne Verdensordens almindelige Love. Det er derfor en *Gaade*, som maa begrundes eller, rette, opløses. Parablen Mt. 20, 1—15 er Opløsningen; hvorefter Sætningen, opløst og forklaret, med en liden men fin Ændring i Formen vender tilbage som Slutningsudbyttet af Parabelens Illustration.

Hermed gaar vi over til en nøiere Forklaring af Lignelsen *Arbeiderne i Vingaarden.*

Parabelen begynder med den hos Mt. sedvanlige Indledningsformel og fremhæver altsaa først Husherren

---

[1]) Det *var* rabbinsk Lære dette: „Saa megen Møie, saa megen Løn“, Pirke Aboth 5, 23.

som Menneske, — det guddommelige sammenlignes med Menneskeforhold — og sætter Herrens Handlemaade i Forgrunden som det, der skal sysselsætte Tankerne.

Om denne Husherre — det vil her sige Driftsherre[1]) thi som saadan kommer han her i Betragtning — siges,
at „han gik ud ved Dagbrækningen for at leie Arbeidere V. 1.
til sin Vingaard". Medens i Parabelen om Vingaardsmændene (Mt. 21, 33—46) Herren er en stor Godsbesidder, der lader sin Vingaard drive ved Forpagtere, saa fremstilles denne som en mindre Borger, der selv leder sin Drift, dog med en underordnet Opsynsmand (ἐπίτροπος) som Medhjelp. Som en saadan Godseier, der er sin egen Driftsstyrer maa for Parabelens Hovedøiemed *denne* Herre fremstilles, da alt kommer an paa Uddelingen af Lønnen ved En, der har fuld Raadighed over sin Drifts Maal og Midler. Eieren pleiede ellers ikke i Palæstina at *bo* i selve Vingaarden, der pleiede at ligge *udenfor* Byen eller Landsbyen, som Vingaardene gjerne, smukt omkrandsede, gjør. Herren gik ud (ἐξῆλθεν) — antagelig til *Torvet,* hvor ledige Arbeidere gjerne pleiede at samle sig. *van Koetsveld* anfører efter *Mouriers* Reise i Persien fra Hamadan: „Her saa vi hver Morgen før Solopgang en stor Mængde Landarbeidere paa Torvepladsen, med Spade i Haand, ventende, om nogen for den Dag skulde ville leie dem til at arbeide paa de omliggende Marker. Denne Skik bragte mig Frelserens Lignelse i Tanke, særlig da vi senere paa Dagen ved at gaa forbi samme Plads saa andre Arbeidere staa ledige og de ogsaa svarede os: Det er fordi ingen har leiet os." I Sandhed, da Forholdene i Orienten pleier at være saa konstante, et nyt, interessant Bevis paa Jesu-Parablers merkelige Virkelighedstroskab. Herren gik nemlig ud forud for den egentlige Arbeidsdags Begyndelse, der netop falder sammen med Solopgang.

([1] *van Koetsveld* bemerker om οἰκοδεσπότης, at en saadan er „en velstillet Borgermand".

ἅμα πρωΐ = una cum mane, cum primo mane = hvor πρωΐ betegner Vagttiden fra Kl., 3—6 om Morgenen. Da Arbeidsdagen maaltes efter Solopgang og Solnedgang, saa var dens Længde efter Aarstiderne lidt forskjellig — ifølge *Trench* fra 14 Timer 12 Minuter til 9 Timer 48 Minuter. I Vinhøsttiden ved Eftersommertid
V. 2. vel omtrent 12 Timer. — Han bliver nu enig med Arbeiderne om vanlig Dagløn ἐκ δηναρίου, hvor ἐκ betegner Forhandlingens Udgangspunkt og τὴν ἡμέραν sluttende sig til δηναρίου betegner Tidsudstrækningens Akkusativ. Denaren var ifølge Tacitus (An. 1,17) vanlig Soldater-Dagløn og ifølge Tobia 5, 15 (græsk Text) og flere Rabbiner-Udtalelser vanlig Dagløn (foruden fri Kost) for tungt Kropsarbeide. (NB. Den græske Drachme var = den romerske Denar = lidt mere end 70 Øre). Daglønnen fastsattes ved
V. 3.4. Overenskomst — συμφωνήσας. Med denne Kontrakt sendes de til Arbeide i Vingaarden. 3. „*Og han gik ud omkring den 3die Time og saa andre staa paa Torvet ledige; 4. ogsaa til disse sagde han: gaa ogsaa I til Vingaarden, og hvad ret og billigt er, vil jeg give Eder.*“

Ligesom Natten deltes i 4 Vagter, saaledes deltes ogsaa Dagen i fire Skifter. Derfor gaar Herren nu ud ved 3die Time (ligesom senere ved den 6te og 9de) umiddelbart foran næste Skifte, for at finde flere Arbeidere. Han træffer da ganske rigtig nye — ligesom vi saa *Mourier* gjorde i Persien — Arbeidere, som enten har været forsinkede eller af anden Grund ikke tilstede ved Daggry. Af en eller anden Grund vil Husherren have flere Arbeidere. Det havde sig med Vinhøstningen i Palæstina saa, at Druerne bragtes lige til Persekarret, hvor de traadtes med blotte Fødder, saa at Saften randt ned i et lavere Basin, hvorfra det lagdes paa Fade. Her maatte altsaa alt stemme. Drueplukkerne maatte altsaa sørge for at Perserne havde stadigt Arbeide, og Øserne maatte stadig holde Følge med at anbringe Saften.

Der kunde trænges til mange Arbeidere og — da særlig Persearbeidet var meget strengt (hvorfor det i Palæstina ofte overlodes til Slaver) — var ogsaa Forsyning med friske Kræfter meget ønskelig. Da Tilhørerne nu kjendte disse Forholde, saa falder Herrens Adfærd dem helt naturlig. Disse Arbeidere stod ledige helt uden egen Skyld, hvilket bl. a. beviser sig derved, at de med Glæde modtager Arbeidet, endogsaa uden at slutte nøiagtig Overenskomst om Lønnen. Thi de gaar strax, blot ved Tilsagnet om at faa *„hvad ret og billigt er“*, til Arbeide. Grunden til denne løsere Fremgangsmaade er den, at der her, hvor Dagen allerede er leden et Stykke paa Vei, ikke er nogen traditionel Taxt at gaa ud fra. Arbeiderne venter visselig at faa, hvad der kunde udregnes efter Arbeidstimerne; thi *det* er jo netop δίκαιον. Καὶ ἐκε'νοις εἶπεν] kan betyde: „og til hine sagde han“ eller „ogsaa til hine —“. Stillingen af ἐκείνοις foran Verbet, overhovedet ved Brugen af εκειν. synes at tyde paa den sidste Opfatning. Dermed angives da, at Forholdet med det andet Hold Arbeidere er ganske ligeartet med det første Holds Forhold. Der antydes slet ikke nogen Forskjel i nogen Henseende, tvertimod betones det modsatte, og derfor er det aldeles uberettiget med flere Udlæggere at antage noget andet og bedre *Sindelag* hos dette Hold fremfor det første, som om det andet Hold skulde vise større Tiltro til Herrens Billighedssands, eftersom de første tingede, de andre ikke. Vi maa lægge Merke til, at Herren byder de første gangbar Dagløn, hvad de gaar ind paa. Og i hans Ord til de andre ligger saglig samme Tilbud. Saaledes maa ogsaa her hans Ord opfattes og af vedkommende være blevne opfattede. De gaar ind paa det. Hele det følgende viser ogsaa, at der lægges an paa at fremstille Herrens Adfærd som uangribelig fra Rets og Billigsheds Side. Altsaa: Lighed i alt undtagen V. 5.
i Arbeidskvantum. V. 5. *„De gik derhen. Men han gik*

atter ud ved den sjette og niende Time og gjorde ligesaa.“ Det siges her udtrykkelig, at alt var *ligt* med de foregaaende Gange. Heraf kan man slutte, at ogsaa disse Arbeidere fik Løfte om at opnaa, hvad ret og billigt var, i Løn. Der behøver ikke siges mere om den Sag, naar Ligheden fremhæves. Den samme Lighed finder ogsaa Sted den sidste Gang. Men da Kl. 5 en Dag, som slutter Kl. 6, er en paafaldende *sen* Dagstid, saa tilføies en Samtale for at forebygge Misforstaaelse og fremhæve et særligt Træk. Man kunde nemlig antage, at disse Arbeidere var dovne, siden de endnu stod ledige, og enkelte Udlæggere har antydet noget saadant (saaledes *Nebe,* Evang. Peric. 1875, II, 24, 25). Men dette synes os udelukket ved
V.6.7. Texten, der lyder saa: v. 6. 7. *„Men da han ved den 11te Time gik ud, fandt han andre staaende, og siger til dem: Hvorfor har I staaet hele Dagen ledige? De siger til ham: Fordi ingen leiede os. Han siger til dem: Gaar ogsaa I hen i Vingaarden.“* Denne Samtale kan kun tjene til at faa fastslaaet, at disse *ikke* var Folk af ringere Art, fordi om de stod ledige den hele Dag. Dette sker bedst ved at lade dem selv forklare sig. Forundringen, som Læseren kunde tænkes at falde i, over Folk, som staar ledige den hele Dag, faar sit Udtryk i Formen af Herrens Spørgsmaal, men faar ogsaa ved Mændenes Svar en fuldgyldig Forklaring. Thi havde deres Svar skullet opfattes som usandfærdig Udflugt, saa maatte dette været antydet. At Herren tager deres Svar for godt, viser den Omstændighed at han som Svar derpaa giver dem Arbeide uden videre. Nogle Haandskrifter tilføier her i Lighed med v. 4 καὶ ὃ ἐὰν ᾖ δίκαιον λήμψεσθε, men det savnes i de bedste Haandskrifter, og kan saa let antages at være tilføiet for at faa en speciel Motivering eller Forberedelse for disse Menneskers usedvanlig uforholdsmæssige Dagløn senere. Derfor bliver Tilføielsen med *Lachmann, Tischendorf, Weisz* og andre at stryge. Det har dog ikke større Betydning fra eller til; thi aabenbarlig skal de sidstes Forhold ikke individua-

liseres[1]) Kun har den specielle Samtale sørget for, at de ikke kommer til at staa i *særlig* uheldigt Lys, hvad deres Charakter angaar. Lad os desuden fastholde, at *alle* Hold af Arbeidere er Lønsarbeidere, alle venter at faa Løn, dels ifølge særlig Aftale og bestemt Overenskomst paa Grundlag af gangbar Dagløn, dels ifølge udtrykkelig Løfte, dels ifølge rimelig Forventning, naar en Driftsherre sender dem til Arbeide i sin Interesse. Hermed bliver kun een Forskjel tilbage: Arbeidstiden og som Følge deraf Arbeidskvantum og Arbeidsmøie.

Som Følge af denne absolute Lighed paa den ene Side og ligesaa iøinefaldende Forskjel paa den anden maa nu Arbeiderne og Tilhørerne vente en *forskjellig* Løn ved Dagsopgjøret. Noget andet synes ikke motiveret. Dog, heri forestaar en særlig Overraskelse.

V. 8. *„Da det var bleven Aften, siger Vingaardens* V. 8.
Eier til sin Opsynsmand: kald Arbeiderne og giv dem Løn, begyndende fra de første til de sidste.“

Der skal altsaa begyndes med Arbeiderne fra den ellevte Time. Disse er de sidste, ikke blot fordi de er komne sidst med, men særlig fordi de derfor har arbeidet mindst. Der er en Forskjel i Arbeidsfrugten, som stiller disse sidste lavest, medens de første har ydet Herren ganske andre Værdier i Form af en hel Dags Arbeidsudbytte. Dette er det naturligvis Meningen at udtrykke ved at fremstille Arbeiderne som leiede til forskjellige Dagstider. I Billedets Form udtrykkes nemlig denne Forskjel ved Forskellen i Værdien af Arbeidspræstationerne. Herren

---

[1]) At ikke Mangelen paa hin Tilførelse her fremfor v. 4 statuerer nogen Forskjel i Leiebetingelserne beviser *Goebel* klart ved at sige: „Den, som af det almindeligere Tilbud v. 5 vilde drage Slutning om en særlig Tillid hos de senere tingede til Herrens Godhed, han maatte af det samme Tilbuds Mangel paa dette Sted slutte, at disse sidste Dagarbeidere slet ikke ventede at faa nogen Løn og kun paatog sig Vingaardsarbeidet for sin Fornøielse.“ Dette er naturligvis absurd.

lader Arbeiderne kalde ved sin Opsynsmand. En saadan Opsynsmand forudsættes i hele Fortællingen, da Herren synes saa optaget med Fremskaffelsen af Arbeidere, at han ei kan have ledet dette selv. Om dette Træk skal have sin Plads i Udtydningen, er derimod tvivlsomt. Grunden til at de sidste kaldes frem først er let at forstaa af Fortællingens Økonomi. De maa nemlig frem for alles Øine for at give Anledning til hint Meningsopgjør med de første, der er selve Parabelens Hovednerve og Sigtepunkt, hvortil alt det foregaaende kun danner Basis og Forberedelse. Det er paa denne Maade sligt kan komme frem i Fortællingens Form, naar alt skal gaa naturtro for sig. I selve Fremkaldelsen blandt de første ligger ingen større og særegen Vurdering af deres Arbeide. Men tænker man sig, at enhver gaar, naar Lønnen er udbetalt (hvad jo pleier ske) saa vilde de første ingen Anledning til Indsigelse faaet, om de var kaldt frem først, og dermed vilde hin Hovedsag ei kommet frem i selve den skildrede Begivenheds Medfør.

At Afregning sker samme Dag, er ogsaa et realistisk Drag. Thi det heder i Deut. 24, 15: Paa hans Dag skal du give ham[1]) hans Løn, og Solen skal ikke gaa ned derover; thi han er arm og derefter stunder hans Sjæl; for at han ikke skal raabe over dig til Herren og du skal have Synd deraf.[2]). Derfor faar Arbeiderne ogsaa Lønnen ὀψίας, som betegner Tiden fra Kl. 6 til Nattens Begyndelse. Nu kommer Overraskelsen.

V. 9. 9. „*Og da de fra den ellevte Time kom, fik de hver en Denar.*“ De faar fuld Dagløn, skjønt deres Arbeide umulig kan have givet det samme Udbytte for Herren.

---

[1]) Den fattige Daglømner, hvad enten han er Israelit eller Udlænding (V. 14).

[2]) Den samme Regel hos Rabbinerne i Mischua lyder: En Arbeider, som er leiet til at arbeide om Dagen, har Ret til at kræve sin Løn den samme Nat. En, der er leiet for visse Timer, kræver sin Løn samme Nat eller samme Dag.

Selv om man tager deres friske Kræfter og den gunstige Dagstid i Betragtning, *kan* dog ei een Times Arbeide — tilmed under en Opsynsmand — have givet samme Arbeidsværdi som tolv Timers. Derfor maa dette vække alle tilstedeværende Arbeidskameraters Opmerksomhed, hvad ogsaa det følgende viser. Det maatte vække Forventninger, og dette siges ogsaa udtrykkeligt. Hvad det sker med de mellemliggende Arbeids-Hold, derom siges intet. Man har derfor ingen Ret til ubetinget at drage den Slutning, at alle faar lige Dagløn. Efter hele Anlægget siges der kun, hvad der sker med de første og de sidste. Det kommer jo an paa at belyse Sætningen „De første de sidste". Og her er ogsaa Forskjellen saa udpræget, at hele Parabelens Tendens derved kommer tydeligst frem. De mellemliggende interesserer derfor ikke og staar der kun for at betone, at der er ydet høist forskjellige Arbeidsværdier, saa forskjellige som muligt, idet, foruden ved hvert Tretimers-Skifte, endog ved den 11te Time nye Folk leies. Hvad de førstes Forventning nu
er, siges v. 10. „*Men da de første kom, troede de, at de* V. 10.
skulde faa mere: og de fik hver een Denar ogsaa de." Vi læser med den nyeste Textudgiver Nestle πλεῖον, fordi det synes bedre at angive den naturlige Tankegang: „noget mere" og ikke „nogle flere". τὸ ἀνὰ δηνάριον] (Westcott-Hort, Nestle) hvor τὸ betegner, at det er det samme som det før omtalte: de fik Denaren hver. Dette Udfald af Lønningen finder de uventet til to Sider: uventet at de sidste fik saa meget, *og*, at *da* ikke de første faar mere. Dette Ræsonnement er ogsaa ganske stemmende med sund Hverdagssands, og den fulgte Fremgangsmaade maa nødvendigvis blive paradoxal. Den kan ei være mønstergyldig i det almindelige praktiske Liv her i Verden. Den vilde der fremkalde det samme som her: Knurren og dermed den Misnøie blandt Arbeiderne, som er en af de sletteste Forudsætninger for god og energisk Drift. Saaledes er denne Adfærd det modsatte af Livsvisdom i borgerlige Forholde. Give

meget for lidet Arbeide, er i sig selv dumt, give uligelig og fremkalde Misnøie, er ligesaa dumt — at sige naar det henstilles som Regel; som Undtagelse har det sin Berettigelse og Nytte. Men her skal jo dette netop fremstille en Regel. Deri ligger Pointet. Men da er paa det lavere Omraade Adfærden ligesaa paradoxal som Sætningen, den skal belyse.

V. 11. 12. V. 11. *„Da de tog imod, knurrede de mod Husherren* og 12. *sagde: Disse sidste har tilbragt een Time, og du har gjort dem lige med os, som har baaret Dagens Byrde og Hede.«*

μίαν ὥραν ἐποίησαν] det gjør liden Forskjel, enten vi opfatter *„tilbragt* een Time", en Betydning, som er sikret ved nytestamentlig Sprogbrug (Acta 15, 33; 18, 23; 20, 3. 2. Cor. 11, 25; Jac. 4, 13) eller vi opfatter: *arbeidet een Time*, der maatte forklares som en Hebraisme. Det er kun en fin Afskygning, som derved markeres og uden praktisk-exegetisk Betydning. De første Arbeideres Harme gjælder ikke blot at *de* har ydet større Arbeids*værdi*, men ogsaa særskilt, at de har havt større *Møie*. De paaberaaber sig den almindelige Grundsætning fra Pirke Aboth (Forfædrenes Udsagn) som oven for er anført, altsaa en hævdvunden Grundsætning. Hine — en liden Time, tilbragt i Aftenkjølingen med friske Kræfter, de selv — den hele Dag med Heeldagens Tyngsel og Fulddagens Hedetryk; Bengel: *onus* intrinsecus a labore, *æstum* extrinsecus a sole. Dette Drag er ogsaa naturtro. Jo mere Slid, desto mere synes den menige Mand han fortjener i Løn. Deri er hans Tænkemaade ogsaa naturlig. Det er derfor slet ikke at opfatte som Tegn paa lavereliggende Charakter, at de finder dette urimeligt. Det vilde være et Særsyn, som vilde tage sig ud som Affektation, om nogen almindelig Arbeidsmand skulde deri kunnet se en høiere Retfærdighed, og i det hele nogen Slags Billighed. Derfor lader ogsaa Jesus ham tale efter sin Opfatnings Maalestok. Det er ved

slige Træk, at Jesu Parabler virker saa slaaende. Tilhørerne (og Læserne) indrømmer: Ganske som det gaar til i Livet! I meget venlig Form kommer derfor Belæringen:
v. 13: *„Men han svarede En af dem og sagde: Ven! jeg* V. 13. 14.
gjør dig ikke Uret; blev du ikke enig med mig om en Denar?
14. Tag dit og gaa. Men jeg vil give den sidste ligesom Dig.“

Her gribes tilbage til Overenskomsten: det *retslige* Grundlag for Daglønnen. Og der peges paa Denaren, den gangbare Dagløn: det er Grundlaget for Handlemaadens *Billighed.* Fra begge disse Standpunkter er ingen Invending mulig. Derfor er den følgerigtige Slutning ogsaa Herrens følgende Opfordring. Arbeidsmanden har intet andet at gjøre eller sige end at tage sit — det er hans med Ret og Billighed, og han har det. Nu staar blot tilbage at gaa hjem. Der ligger heri ikke, som nogle har ment, nogen barsk Bortsendelse af urimelige Mennesker. Det hele præges af den uimodstaaelige Tankerigtigheds rolige Sprog. Hele Skarpheden ligger i Logikens Skarphed, der ganske vist *kan* skjære i Kjødet. Dermed er den Side ved Sagen afgjort. Hvad Herren gjør overfor den anden, ligger helt og holdent i hans egen Villie. Arbeideren af første Hold har faaet sit, sin Eiendom til fri Raadighed efter egen Villie. Samme fri Raadighed forbeholder Herren sig med *sin* Eiendom. Dertil har
han jo ubestridelig Ret. V. 15. *„Eller er det mig ikke* V. 15
tilladt at gjøre hvad jeg vil, med mit?“ Slutningen er bindende og Beviset seirende. Dermed er bevist den betaltes Uret baade i at beklage sig over *sin* Løn og over den *andens* Løn. Hvis han gjør det alligevel, saa er kun een Forklaring mulig: *„Eller er dit Øie ondt, fordi jeg er god?“* Han henstiller til ham at behandle dette som et Samvittighedsspørgsmaal. Men dermed er Beviset for det oprindelige Paradox ført saa seirende, at kun en saa hæslig Udyd som Misundelse (Invidia a nimis intuendo fortunam alterius, siger Cicero) kan finde

noget at udsætte paa denne Handlemaade. *πονηρός ὀφθ.* betyder her som Mt. 15, 19 Mc. 7, 22 og i det gamle Testamente et misundeligt Sind; hos Grækerne *ὀφθαλμός βάσκανος.*

Denne Parabel er i udpræget Forstand en Bevis-Parabel. Den har baade sin Sats opstillet foran, og den har samme Sats uddraget som Slutning ved Enden af Parabelen. Og Satsen er: De sidste skal blive de første og de første de sidste.

Denne Parabelens Charakter som streng Bevis-Parabel medfører, at Udtydningen ikke maa anlægges paa at udfinde, hvad der i den høiere Virkelighed svarer til hver enkelt af Billedsfærens forskjellige Sager og Personer. Altsaa ei saaledes: Dagen = Menneslegtens Historie eller Livsdagen. De første Arbeidere = Jøderne o. s. v. De Enkeltheder, som skal udtydes, maa derimod være Momenter i den Sats: De sidste blev de første. Dette udelukker selvfølgelig ikke, at jo Husherren „repræsenterer" Gud (vel at merke i dette specielle Forhold) og at Arbeiderne er Gudsrigets kaldede Medlemmer, men kun forsaavidt de har en arbeidstung Opgave i Gudsriget. Vi gjør vel i at bringe først paa det Rene, om Lønnen er = Saligheden. Dette maa afvises. For det første er det Spørsmaal, som ifølge Sammenhængen hos Mt. behandles, den særlige Løn for særlige Tjenester i Guds Rige. Jesus har sagt, at de tolv for sine særlige Tjenester skal faa Særstillinger i Guds Rige. Nu behandles, efter hvilke Synspunkter denne Belønning uddeles. At alle Personerne i Parabelen hører til Vingaarden, maa betyde, at de alle i Udtydningen hører til Guds Rige paa Jorden, og derfor skal faa Del i Guds Rige i Himlen og der faa sin Løn. Der siges *ikke*, at de udelukkes, men at de *faar* sin Løn. Altsaa den lige Løn betyder ikke Saligheden. Lønnen betyder særlig Gjengjældelse for særlige Tjenester.

Men deraf følger: hele Parabelen dreier sig om et i Jesu Prædiken ofte omhandlet Spørgsmaal, nemlig dette: Efter hvilke Synspunkter uddeles Lønnen i Guds Rige? Nu var Farisæernes Svar herpaa det tilsyneladende saa selvindlysende: Løn bør tildeles og graderes efter 1) Arbeidets Mængde og Møie og 2) Arbeidets Nyttevirkning. Men her siger Jesus i vor Parabel, at saadan lyder *ikke* Grundsætningerne for Lønsuddelingen i Guds Rige. For at vise dette lader han de forskjellige Grupper af Arbeidere møde frem med stor Forskjel i Arbeidsmængde, Arbeidsmøie og Arbeidsnytte. Denne Forskjel tjener *alle* Træk i Parabelen og dens hele Forløb til at lade fremtræde i skarpeste Belysning. Deraf følger, at de forskjellige Dagstider saa energisk er beregnet paa at give Udtryk for denne Forskjel, at andre mulige Øiemed med disse dermed er udelukket. Flere Arbeidstimer er derfor jevngodt med større Arbeids*mængde*, de varme Middagstimer særmærker den større Arbeids*møie*, den hele Arbeidsdag fremhæver den særlig store Arbeidsmøie og Arbeidsmænge og Arbeidsnytte, medens den ene Arbeidstime henimod den kjølige Aftenstid fremhæver den modsatte Yderlighed i alle tre Henseender. Denne kraftig udhævede Forskjel lader det urimelige, det paradoxale i Eierens Handlemaade fremtræde med den mest udfordrende Steilhed. Thi nu uddeler Herren *ikke* Lønnen efter disse tre nævne Hensyn. Tvertimod! faar de, hvis Arbeidsmængde er ubetydelig, hvis Arbejdsmøie er næsten ingen, og hvis Arbeides Nyttevirkning neppe er værd at nævne, ligt med dem, „som har baaret Dagens Byrde og Hede.“ Dette vil sige, at Lønnen for særlige Tjenesteydelser i Guds Rige *ikke* rette sig efter, hvor *meget* En har strævet, ofret, udrettet, men derimod bestemmes efter Guds *Godheds* Maalestokke og dens Normer, som i sine Udslag er forskjellige fra det vanlige Hverdagslivs Normer og Maalestokke: „Guds salige Godhed og Naade, som haver ei Maal eller Maade.“ Men er dette *retfærdigt?* blir nu Spørgsmaalet.

Er ikke Retfærdighed *netop* det at tildele efter Maal, større for større og mindre for mindre? Hertil svarer vor Parabel: Det kan umulig være Gud forment at give *i Overmaal*, da han jo giver af sit eget og Drivfjedren dertil er hans af Godhed overstrømmende Hjertelag. Denne Betragtning er uimodsigelig. Men alligevel kan dette *friste* netop dem, som har faaet de store Opgaver og det omfangsrigere, virkningsfuldere, møiefuldere Arbeide, til *Misundelse.* Og mod *denne* Følelse indeholder hint Ord til de *første* en rammende Advarsel, hvis Rigtighed er indlysende. „Det onde Øie" tør ikke findes i Guds evige Rige. Der skal dog ikke antydes, at de „første" *er* misundelige, men at de staar i Fare for at blive det. Dette fremgaar deraf, at Misundelsen fremtræder i Spørgsmaalets Form; skulde „det onde Øie" begynde at ville gjøre sig gjældende her? Misundelsen ligger og lurer i Bevidsthedens Undergrund. Det, som ligger til Grund for hele denne Tankegang, hvoraf vor Parabel er baaren, det store Overbegreb, har, overenstemmende med en med Parabelformen sammenhængende Sedvane, ikke her faaet noget eget *Navn.* Men *Paulus* har fundet det forløsende Ord, det er *Naade. Naaden* som Grundsætning i Guds Rige giver sig ved den i Parabelen særlig berørte Side af Lønsspørsmaalet det Udtryk, som vi har seet, ikke mindst i den Hensigt at værne Rigets Børn mod Smitten af en for Samfundsaanden i Riget saa farlig Hjertesygdom som „det onde Øie". Dette Naadens Synspunkt er i vor Parabel gjennemført med strengeste Følgerigtighed fra først til sidst. Allerede Kaldelsen til Arbeidet i Guds Rige — i Vingaarden — er Naade, og Arbeidet deri Naade. Dette antydes med slaaende Finhed derved, at Herren er fuld af Omhu for, at de ledige skal faa Arbeide. Selv da, naar Arbeidets Nyttevirkning for Vingaardseieren er næsten ingen, leier han dog de sidste, blot for at de skal komme med. Hvor har ikke Paulus ved at gjøre

Naaden til det bankende Hjerte i sin Forkyndelse dybt opfattet Hjerteslagene i Jesu Parabler! Det vil med stigende Tydelighed fremlyse af vor videre Udlægning af netop nærværende Gruppe Parabler. Af Enkeltheder mærker vi os følgende: Sammenligningen af Guds Rige paa Jorden med en Vingaard laa nær efter Jesaia 5. Med godt pædagogisk Skjøn nytter Jesus gjerne kjendte Motiver og opbygger paa den kjendte Underbygning sin egen originale Tankebygning. Han vilde ikke byde sine Disciple mere nyt ad Gangen end nødvendigt. Han havde alligevel nok af nye og ingenlunde letfattelige Synsmaader at indprente.

Livet i Guds Rige skildres her fra *Arbeidssiden*. Medens han ellers, ogsaa ved selve Kaldelsen, betegner Livet i Guds Rige som et nydelsesrigt Festliv (Lc. 14, 16 ff.), saa skildres det her som et møiefuldt, ja slidsomt Arbeidsliv. Det er Gudsrigets Hverdagsside, saa at sige, som her vendes frem.

Den oftere citerede Rabbinerlignelse, indeholdende Ligtalen over Rabbi Bon, der i sin korte Levetid havde udrettet ligesaa meget som endog de bedste blandt sine Medbrødre i et langt Liv og *derfor* fik lige Løn med disse, er baade kortere end vor og har en ganske anden Tendens, om den end er bygget efter samme Schema som vor Lignelse. At den er kortere kan synes at tyde paa, at den er ældre og mulig har foreligget Jesus. Er det saa, da vilde netop derved Jesu Originalitet paa det tydeligste fremlyse. Hin Lignelse er groet paa Farisæismens Mark, og Maalestokken for Lønsfordelingen er *netop* Arbeidsmængden, og den vil bevise, at Gud kun *tilsyneladende* afviger derfra. I Jesu Lignelse derimod er Tendensen lige den *modsatte*. Og alle Tilføielserne i vor Lignelse, som Samtalen med de forskellige Hold Arbeidere og Samtalen ved Lønsuddelingen, er kostelige Perler, som viser os Jesus som Mesteren over alle Mestere i Parabelkunsten.

Jülicher kommer, skjønt ad en noget anden Vei, til en Opfatning af vor Parabel, der i Hovedsagen falder sammen med den her udviklede. Derimod mener han at maatte tillægge *Evangelisten en ganske anden Opfatning*[1]). Efter vor Mening ganske med Urette.

Med vanlig Skarpsindighed fører Jülicher sit Bevis for, at Evangelisten skal hylde en Opfatning af Parabelen, der slet passer til den Ordlyd af samme, som han selv giver. Men baade denne Strid mellem Evangelistens egen Gjengivelse af Parabelen og dennes egen paastaaede Tydning samt ikke mindre Arten af Jülichers Bevis for, at saadan Disharmoni virkelig findes, gjør paa os det Indtryk, at det er Udlæggerens Theori, som forfører ham til at tillægge Evangelisten en Tydning, som Tydegnomernes Ordlyd og Sammenhængen ikke lægger nær, endmindre nødvendiggjør. Derimod gjør Jülichers Theori det ønskeligt, at Evangelisterne nogenlunde gjennemgaaende er paa allegoriske Afveie og gjør sig skyldige i tendentiøs Omtydning af Mesterens Lignelser. Efter *Jülicher* stiller Sagen sig saaledes: Alt kommer an paa, hvad Mt. har ment med Tydegnomen ved Parabelens Slutning 20, 16: „Saaledes skal Sidstemændene bli Førstemænd og Førstemændene Sidstemænd.“ Herom siger han: Hos Mt. er denne Slutningsgnome kun en Gjenoptagelse af Indledningsgnomen 19, 30. Den sidstnævnte oversætter han saaledes: „Mange skal (fra at være) de første blive til de sidste og fra (at være) de sidste blive til de første.“ Denne Oversættelse skal nødvendiggjøres ved at der staar *πόλλοι* istedenfor bestemt Artikel. Thi da maa Mt. dermed have villet sige, at der vil foregaa en Omvending af Forholdet til dets ligefremme Modsætning, for de første truende, for de andre lykkespaaende; at bli de sidste er for „mange første“ efter Lc. 14, 7—11 at forstaa som en Fornedrelse, der smertelig rammer de altfor selv-

---

[1]) Jülicher II, 469—71.

bevidste, medens omvendt de selvfornedrede skal ophøies. Som Følge heraf bliver den af næsten alle nyere Udlæggere og Udgivere som indskudt erklærede Tilsætning her: „Thi mange ere kaldede o. s. v.“ at anerkjende som egte.

Parabelens særlige Situation skulde efter dette ifølge Fremstillingen hos Mt. blive følgende: Paa Peters Spørgsmaal om Jesu Apostles Løn for deres store Møie og Ofre lover Jesus disse den høieste Hæder ved Rigets Fuldendelse (19, 29), og saa vil han med V. 30 sige: Men ligesaa vist vil hine *andre*, som anser sig kaldede til de første Pladse i Guds Rige, for det meste med Vanære blive udkastede. Eders Belønnings Dag skal for de andre blive den evige Fordømmelses Dag.... De „andre“ er Mønsterisraeliterne: de Skriftlærde og Farisæerne (Sml. Optrinene i Kap. 21, 23—46).

I Modsætning til en Udredning, der som denne vistnok gjør Evangelisten blodig Uret, tillader vi os at henvise til vor foranstaaende Beskrivelse af Situationen efter Mt., hvis Rigtighed vi haaber vil være indlysende ved dens nøiagtige Troskab mod Sammenhængen. Og — hvad der i vore Øine tilstyrker vor Opfatnings Rigtighed — efter den har ikke Evangelisten gjort sig skyldig i grov Misforstaaelse, men tvertimod lagt for Dagen en saa dyb og fin Opfatning, som vi netop kan vente den af ham.

Her skal vi overfor Jülicher endnu kun tilføie følgende. Selve Udgangspunktet: at v. 16 *kun* vil gjentage 19, 30 er ikke ganske rigtigt. Og Oversættelsen af 19, 30 er falsk. I førstnævnte Henseende gjør vi opmerksom paa, at man ikke tør overse den tilsyneladende ubetydelige men for vort Spørgsmaal vigtige Omstændighed, at de to Gnomer *ikke er ganske identiske*. Slutningsgnomen begynder nemlig med Sidstemændene, Indledningsgnomen derimod med Førstemændene. Hvad kan være Grunden dertil? Tilfældigt kan det ikke være, da den fuldkomne Identitet maatte ligge nærmest. Ved Slutningsgnomen er

Grunden ikke vanskelig at se. Den ligger deri, at Parabelen løber ud i Fortællingen om Eierens Handlemaade netop med Sidstemændene. Derfor var det naturligt og rigtigt og i Talen virkningsfuldt ogsaa i Gnomen at knytte umiddelbart hertil Sidstemændene. Men er dette Grunden til *her* at foretage en ellers paafaldende Omstilling, saa ligger den Slutning nær, at Førstemændenes Foranstilling i Tvillinggnomen ogsaa der maa have en tilsvarende Grund: altsaa fordi der umiddelbart forud har været Tale om Førstemænd, nemlig Jesu Disciple som de fornemste i Guds Rige. Men *da* indeholder Indledningsgnomen en Advarsel til disse Guds Riges Stormænd om ikke ved et Sindelag, hvis Spirer tydelig nok tittede frem i Peters Spørgsmaal 19, 27, at forspilde denne høie Stilling. Dermed er det da ogsaa givet, at Jülicher oversætter falsk, idet Sammenhængen paabyder at oversætte: *Men mange Førstemænd skal blive Sidstemænd og Sidstemænd Førstemænd.* Man indvende ikke, at en Advarsel ikke kan antages at have ligefrem udsigende Form. Thi netop det, at en Tilstand forudsiges for mange faktisk at skulle indtræde gjør den netop saa meget udtryksfuldere som Advarsel. Og den efterfølgende Lignelse kan kun give Advarsel i Form af faktisk Tildragelse. Men netop med Lignelsen for Øie er Gnomens Guldmynt præget. — „*Mange* (πόλλοι) Førstemænd" maatte der i *denne* Sammenhæng staa. Thi „Førstemæn*dene* vilde betyde *alle Førstemænd*, og *det* vilde stride mod Jesu netop udtalte Forudsætning, hvorimod „mange Førstemænd" udsiger en Advarsel, som man efter hele Optrinets Sammenhæng maa vente at faa høre. Men en Advarsel af saadant Indhold kræver sin Begrundelse, som vi ogsaa har seet at Lignelsen paa en storartet Maade giver ved at paavise Retvisheden af en saa paradox Tingenes Ord i Guds Rige. Derfor γάρ. Og naar saa Beviset er ført og har faaet sin dybeste Begrundelse i Eierens Svar til Førstemændene angaaende sin Handle-

maade med Sidstemændene (hvilken netop er det paafaldene) saa uddrages med ὄντως deraf Slutningsgnomen som en seirrig hævdet Grundsætning, hvis Odd netop skarpest fremtræder ved Foranstillingen af Sidstemændene.

Efter denne Opfatning — og nu kommer vi til et nyt Bevis for dens Rigtighed — danner hele Afsnittet 19, 27—20, 16 en tætsluttet Sammenhæng. Og at en saadan er tilsigtet i Evangeliet, kan ingen fordomsfri Læser undlade at faa et Indtryk af. Som Ringene i en Brynje slutter de enkelte Led sig i hinanden. Der er i den hele Sammenhæng intet Hensyn taget, intet Sideblik kastet paa Jesu Modstandere. Tvertimod! ligesom i en Flerhed af Optrin netop i denne sidste Del af Jesu Galilæa-Virksomhed er alt strengt rettet paa Rigets indre Forhold alene. Saaledes i *Medtjenerparabelen* med dens Omgivelser, hele Kap. 18; saaledes i Jomfru-, Talent- og Gjenkomstlignelserne med Omgivelser ɔ: Kap. 24 og 25; saaledes her. Afvigelse fra denne Begrændsning vilde alene hin Glosse 20, 16 b frembyde, *hvis* den var egte. Men dens Uegthed er da ogsaa textkritisk saa sterkt bevidnet, at denne kan siges almindelig indrømmet[1]). Derfor har det ikke indre Grunde for sig men mod sig, naar Jülicher lader hente Beviser for Meningen af Gnomen 19, 30 fra nogle af Jesu hvasseste *Strids*taler som Lc. 13, 30; videre Lc. 14, 7—11, der gengiver hine vældige Lynslag mod Modstanderne ved Gjestebudet hos sine lurende og uforsonlige Fiender; endelig Mt. 21, 23—22, 14, der jo ligefrem fører til Fiendernes Beslutning om at tage Jesus af Dage. I *vort* Afsnit er ellers *intet Spor* af Hugg mod Fiender, og Indblanding af Motiver fra saadanne Kampscener vilde svække Alvoret og afsløve Advarselens Braadd

---

[1]) At Syrsin har Glossen beviser ialfald ikke mere end at Glossens Indsmugling er gammel, allerede fra 2det Aarh., hvad der vel stemmer med at den allegoriske Opfatning har trængt sig ind, saaledes hos *Irenæus.*

for Rigsmedlemmerne. Vi kan derfor umulig indrømme, at Evangelisten skulde været uforstaaende nok til at tillægge Jesus et saadant Misgreb i denne Tale.

Vor Parabels Læreindhold udelukker ikke, at der kan findes Forskjel i Stilling indenfor Guds evige Rige ogsaa. Vi maa give Jülicher Ret naar han siger: (II, 467) „Die Monotonie des jeder wie der andere ist sicher auch für die Vollendungszeit nicht das Ideal eines Mannes von so hohem Kraftgefühl wie Jesus es gewesen. Aber Mt. 20, 1 ff. statuirt ja auch nicht die Unmöglichkeit von Unterschieden in Rang, Stellung und Aemtern im Himmelreich sondern schlägt jeden *Ausspruch* einzelner Gruppen auf Beforzugung nieder und formuliert das ἴσους ποιεῖν als das übergeordnete Princip in Gottes ebenso gnädigem wie gerechtem Wollen." Andre Steder udtaler jo Jesus ogsaa udtrykkelig, at der *er* Forskjel. Saaledes i Udtalelserne til Petrus i Kap. 19.

Hvorpaa da denne Forskjel beror, og hvorledes den er forenelig med Naadens Princip, det læres særlig i Parabelen om *Talenterne* i Mt. 25.

Til den kommer vi senere tilbage.

Af Exegesens Historie.

Hilarius mener, at Eieren er Christus, der drager Omsorg for hele Menneskeslegten og kalder til Lovens Iagttagelse. Vingaarden er Lovens Gjerninger eller Lydigheden, Denaren Lønnen derfor. Torvet er Tiden. 1ste Time er Tiden til Noah, 3die til Abraham, 6te til Mose, 9de til David og Profeterne. Lønnen gives ei efter Verket, men af Naade[1]).

[1]) Patremfamilias hunc Dominum nostrum Jesum Christum existimari necesse est: qui totius humani generis curam habens

Beda mener, at Eieren er Gud, Vingaarden Kirken, de Kaldede alle Dages Hellige, Denaren Christi Guddomsbilled. Timerne bestemmes som hos Hilarius, dog den 9de indtil Christus, 11te indtil Verdens Ende[1]).

Hieronymus gjør sig skyldig i en forunderlig Sammenblanding af to Synspunkter, idet 1ste Times Arbeidere er Samuel, Jeremias og Døberen Johannes, medens 3die Times Arbeidere er de unge, 6te Times de modne Mænd, o. s. v.[2]).

Thomas: Vinstokken er Retfærdigheden, og saa mange Grene saa mange Dyder. Denaren er det evige Liv, fordi hin Denar gjalt som 10 sædvanlige Denarer[3]).

---

omni tempore universos ad culturam legis convocaverit: Vineam vero legis ipsius opus et obedientiam, denarium autem obedientiæ præmium siginficari intelligimus . . . . Forum pro sæculo accepi res ipsa monet, æquabiliter turbis hominum, calumniarum injuriarumque contentionibus et diversorum negotiorum difficultatibus semper tumultuosum. In prima igitur hora tempus constituti testamenti ad Noe ex matutina significatione noscendum est, tertia autem hora ad Abraham, sexta ad Moysen, nona ad David et prophetas . . . . Merces quidem ex dono nulla est, quia debetur ex opere, sed gratuitam gratiam Deus omnibus ex fide justificatione donavit (Verona-Udg. af 1730, S. 767.)

[1]) Paterfamilias conditor noster, qui in vineam suam id est ecclesiam quot sanctos ab Abel justo usque ad ultimum sanctum qui in fine mundi venturus est, quasi tot palmites misit.

Denarius imaginem Regis habet, et unusquisque, qui ad ecclesiam appropinquat, in Christi debet imaginem recipere Deitatis (Beda. In Nov. Test. Cölner-Udg. 1588, S. 58-59.)

[2]) Mihi videntur primæ horæ esse operarii Samuel et Jeremias et Baptista Johannes, qui possunt cum Psalmista dicere: ex utero matris meæ Deus meus est tu (ψ 21, 11). Tertiæ horæ operarii sunt, qui a pubertate servire Deo coeperunt. Sextæ horæ, qui matura ætate susceperunt jugum Christi. Nonæ, qui jam declinante ad senium. Porro undecimae, qui ultima senectute. Denarius = imago et similitudo Christi. (Hieronymus: Opera omnia, VII (Paris 1845 S. 141.).

[3]) Vinea est justitia, et quot virtutes producit tot palmites mittit . . . . . per denarium istum significatur vita æterna, quia

Maldonatus mener, at Jesus vil bevise, at en i kortere Tid kan udrette mere end en anden i længere Tid[1]).

Hugo Grotius mener, man bør skjelne mellem Vilkaarene under Sinai-Pagten, der var sandselige og iøinefaldende, og Zions-Pagten, hvis Vilkaar var usynlige Goder[2]).

Dr. *Paulus:* Dels tilsikres de tidligste Jesu Medarbeidere sin Løn, dels antydes, at de derved intet Fortrin har men maa kappes i Iver med de senere[3]).

H. A. W. Meyer: Den kortere Tjeneste bringer ingenlunde Tab, den længere ingen Fordel (altsaa delvis som Paulus[4]).

Keil: De sidste er dem som kræver Himmerigets evige Goder som Løn for sin Tjeneste[5]).

---

denarius ille valebat decem denarios usuales (Thomas: Comm. in Mt., Parma 1861, S. 183. 84).

[1]) Christus volebat probare, plus aliquem breviori tempore quam alium longiori laborare (In IV Evv. comm. (Mainz 1724) S. 418.)

[2]) Quamquam nihil necesse est singulas fabellæ partes referri ad ἀνταποδόσιν, tamen non frustra videtur duplicis conditionis fieri mentio: quia sub dispensatione foederis Sinaitici obedientiæ merces proposita est certa, definita et sensibus obvia . . . at sub dispensatione novi foederis Sionæi spes obedientium posita est non in rebus conspicuis, sed in bonitate divina a quo confidemus nos impetraturos ea, quæ nec oculus vidit, nec auris audivit. (Annot S. 340. 41).

[3]) Theils wird den frühesten Mitarbeitern Jesu darin ihre gewisse Belohnung zugesichert, theils ihnen angedeutet, dass sie sich wegen dieser früheren Bekanntschaft mit Jesu nicht zum Voraus über andere wegsetzen, einen Vorrang durch den blossen Zeitvortheil zu besitzen glauben, wielmehr in Thätigkeit mit den späteren Bekannten wetteifern sollen . . . . . Jesu lag viel daran nicht nur die 12 und die 70 sondern auch noch jeden Andern zur möglichsten Thätigkeit für seine Sache zu ermuntern (H. E. G. Paulus: Comm. ü. d. n. Test. 1812 II, 805).

[4]) — ohne dass der kürzere Dienst im Nachtheil und der längere Dienst im Vortheil setzt (Matthæus S. 377).

[5]) Letzte: welche die ewigen Güter des Himmelreichs als Lohn für ihren Dienst beanspruchen (Matthæus 1877, S. 403).

Jomfruerne.

Matthæus 25, 1—13.

For at faa Klarhed over Situationen for vor Parabel, maa vi gaa tilbage til det foregaaende Kapitel. Kap. 24 behandler i det Hele Jesu Gjenkomst i Forbindelse med Jerusalems Ødelæggelse, særlig Templets. Disciplene vil vide Tiden for Gjenkomsten og Tegnene derpaa. Det sidste tager Jesus først op til Behandling. I flere Afsnit føres i gribende Skildringer disse Spørsmaal frem til Svar. Først Uro i Folkeværdenen; men *det* er endnu bare fjernere Forbud paa de egentlige „Messias-Veer". (4—8). Dernæst Trængsler og sedeligt Forfald (9—14). Saa Rygter om falske Messias'er, falske Profeter. Jesus som den sande Christus skal i sit Komme være umiskjendelig for hele Verden (15—28). Derefter Rystelser i Universet. Saa endelig kommer Christus i Herlighed (29—35). Men om Dagen og Timen véd ingen noget forud. Pludselig, uforvarende fremtræder Dagen. *Derfor gjælder det at vaage.* Denne Formaning gjentages tre Gange, hver Gang med sin særegne Begrundelse. Fra den anden Gang af faar Formaningen selv tillige en *ny Form,* der danner en omskrivende Forklaring af, hvori Aarvaagenheden skal bestaa. Det heder nemlig: *Værer*

rustede (ἕτοιμοι)! *Aarvaagenhed* og *Udrustethed* til at møde „Dagens“ Alvor gaar i hele Afsnittet 24, 36—25, 13, ja saglig i Grunden helt til Slutningen af Kap. 25, Haand i Haand som ækvivalente Begreber, som to Udtryk for samme Krav, to Sider, hvorfra samme Sag sees. Og alle disse Parabler og Tiltaler har, ialtfald som de her er sammenstillede, aabenbart til Indhold og Formaal at lægge frem *forskjellige Retninger*, hvori denne Formaning om Aarvaagenhed og Rustethed stiller sedelige Krav til og præger Naades-Styrets Egenart hos Rigets Medlemmer. Det *eschatologiske* bliver, jo længere frem des tydeligere, i første Linie *Grundlag* for en saadan flersidig Udredning af Naadens Art og dens eiendommelige Udformninger af Gudsrigets Ethik[1]).

Hin *første* Aarvaagenheds-Formaning begrundes nu med, at „Dagen« ellers kunde røve Rigets Børn *alt*, ligesom den natlige Tyv den intet anende, letsindige Husherre (24, 43 i Forbindelse med 24, 36—42).

Anden Gang begrundes Formaningen med Henvisning til den sørgelige Erfaring om *ukjærlig Adfærd* mod Medbrødre, hvilken rustæder saa manges aandelige Udrustning og ligefrem udfordrer Guds Straf og Vrede til at ramme Synderen i en ubeleilig Time (24, 45—51).

Men ikke blot ukjærlig Adfærd kan hindre Udrustningens Alvor og medføre Uskikkethed til værdig at kunne modtage den gjenkommende Herre. Der er ogsaa Farer fra andre Sider. Og nu kommer den *tredie Grund* til at raabe: Vaager! Thi ogsaa i en anden Retning ligger Fristelsen til Uforberedthed fristende nær. Denne Art Urustethed skildres nu i *Jomfruparabelen*, og den truende

---

[1]) Sammenlign hermed, at Jesu Eschatologi, skjønt bundende i den senjødiske apokalyptiske Messianismes massive Forestillinger, dog følgende dennes Tilbøielighed til Transcendering har afgjort Tendens til stedse større Spritualisering paa Grund af dens rent religiøse Interesse. Se *Baldensperger* Giessener Program. 1900. Pag. 19. 20.

Straf lægger ny Vægt til det Advarselsudbytte baade af denne Parabel og den foregaaende (24, 45—51), der nu paany ved førstnævntes Slutning 25, 13 uddrages: *Værer altsaa vaagne!* Jomfruparabelen skildrer saaledes Udrustning til at møde Herren fra en særlig Side. Hvilken Side det er, kan først Udlæggelsen vise os. Vi gaar derfor over til denne.

τότε ὁμοιωθήσεται κτλ.] „*Da skal Himmelens Rige ligne ti* V. 1.
Jomfruer, som tog sine Lampefakler og gik ud til Møde med Brudgommen." τότε gaar tilbage til det foregaaende, altsaa: Da, naar Christus ved sin Gjenkomst skal straffe de uberedte Tjenere — da skal Himmelens rige blive ligt ɔ: da skal det i Himmelens Rige gaa for sig som med ti Jomfruer — hvis Art og Adfærd da (som sedvanlig i Matthæus Parablerne og vi kan tilføie: som det saa ofte møder os i Rabinerlignelser) skildres med tilføiet Relativsætning. αἵτινες = tales quæ. Om disse Jomfruer siges nu, at „de tog sine Lampefakler og gik ud til Møde med Brudgommen." Det er adskillig omstridt, hvorledes man skal indpasse, saa den blir slaaende ved Virkelighedstroskab, den Rolle, som Jomfruerne her spiller i Forhold til Datidens jødiske Brudetogsordning. Vort Kjendskab til særlig det gammel*jødiske* Ceremoniel er hverken righoldigt eller sikkert i Enkeltheder. Men da Sedvanerne i Østerland, særlig inden den semitiske Verden, synes at have været meget ensartet i Hovedpunkterne og desuden ikke meget forskjellige fra vor Tid, tør vi alligevel være istand til et danne os et nogenlunde sandt Billede af de Forhold, som ligge til Grund for Lignelsen[1]). Paa Bryllupsdagen henimod Aftenen drog

---

[1]) Vi henviser angaaende Bryllupsskikkene til *Lightfoot:* Horæ hebr. ad Joh. 2, 1. *Winer:* Realwörterbuch, under Hochzeit. *Buxtorf:* Synagoga jud. Kap. 28. 29. *Riehm:* Bibl. Realw. under „Ehe". *Ewald:* Alterthümer des V. Isr. S. 177. fl. *v. Koetsveld:* De Gelijk v. den Zaligmaker til vor Parabel. *Trench:* Notes to the Parables.

Brudgommen først til *Brudens* Hus ledsaget af Brudesvendene, og *der* udførtes Velsignelsen over Parret. Det svarer nogenlunde til „Vielsen“ hos os. Derfra — og det var 2den Akt — droges i festligt Optog med Brudgommen som den aktive Hovedperson, Bruden som den vistnok feirede men passive Erobring, *til Brudgommens Hus.* Brudgommen hyldes som den, der fører sin Skat hjem, og Følget bringer særlig *ham* sin Æresbevisning ved at forherlige dette *hans* Triumftog med Fakler og Glædessange. (Jvfr. Tanken i ψ 19, 6, hvor Brudgommen som straalende Helt sammenlignes med Solen. Hermed kan sammenlignes, at ifølge Wetstein kaldes i Syrien endnu idag Brudgommen under Bryllupstidens Festligheder „Kongen“). Det er *Brudgommens* Glæde, der ligesom paa denne Maade skal straale ud i festlig Glands og Jubel. Altsaa: paa *denne* Vandring er Brudgommen Dagens Helt. Dette er ogsaa Forudsætningen i Døberens Tale Joh. 3, 29: „Brudgommens Ven, som staar og hører ham, glæder sig hjertelig ved Brudgommens Røst“, hans „som *har* Bruden.“ Det hedder i de gamle Skildringer, at paa dette glade Triumftog mødes Brudgommen af υἱοὶ καὶ θυγατέρες τοῦ νυμφῶνος. Denne Brudehjemførelse er, som *Lightfoot* siger, *consummatio matrimonii.* I dette Tog brugtes, da det foregik ved Aftenstid, νυμφικαὶ λαμπάδες (Euripides), som i Grækenland endog synes at bæres ogsaa af selve Brudens Moder. Det maa have været almen Sed baade i Grækenland og de semitiske Østerlande, maaske tildels overalt i Middelhavslandene, at de saakaldte *virgines sodales* παρθένοι ἑταῖραι, συνομάλικες bar slige λαμπάδες. Disse kaldes nu paa Latin dels *faculæ nuptiales*, dels *lucernæ conjugales*; ogsaa *fax*, *pinus*, *tæda nuptialis* omtales. Disse forskjellige Navne tyder paa, at Faklerne kunde være af noget forskjellig Art og Stof. Dels ligefremme Tyrifakler, dels vel ogsaa saadanne, som nærmede sig „Lamper“ i Indretning. Maaske er de her forudsatte Lampefakler af den Slags, som endnu bruges

i Indien ved Bryllupper. Man stikker et Stykke Lærred i en hul Stok, fylder denne med Olie og tager saa Stokken i den ene Haand og en *Beholder* (de sidste nævnes udtrykkelig i vor Lignelse) med Olie i den anden Haand. Hermed kan sammenlignes, at (ifølge *Lightfoot*) Rabbi Salomo fortæller om den ismaelitiske Skik, at der føres foran Bruden omtrent ti Træstokke, paa hvis Top smaa Beholdere findes, med Form som Drikkeskaale, hvori er Olie og Beg. Netop den Slags eller meget nær samme Art Lamper forudsætter tydeligvis vor Parabel. Naar nu Toget kom til Brudgommens Hus, vanlig ved Nattens Begyndelse, saa holdtes *der* Gjæstebudet med Brudgommen som Vert, indtil sidste Akt fulgte med Brudeparrets høitidelige Ledsagelse ind i Brudekammeret *(thalamus)*. Derpaa feiredes det egentlige Bryllupsgilde flere Dage i Rad, oftest vel endog en hel Uge. Dette er ialfald Tilfældet baade med *Jacob* hos Laban (Gen. 29, 27) og med *Samson* i Thimnath i Filistæa (Dom. 14). *Tobias* faar hos Raguel i Medien af særlige Grunde til Glæde en Festlighed af hele 14 Dage hos sin Svigerfader (Tob. 8, 21), og af Faderen ved sin Hjemkomst til Ninive de sedvanlige 7 Dage (Tob. 11, 23). For alle disse Skildringer ligger naturligvis *jødiske* Sedvaner ved disse Skrifters Tilblivelsestider til Grund.

Det ovenfor skildrede Forløb havde Bryllupet, naar, som almindeligt, Brudgommen havde sit Hjem paa samme Sted som Bruden. Vi finder dog, at Bryllupsgildet *kunde* feires ogsaa i *Brudens* Hjem. Men det er i Bibelen overalt kun i det Tilfælde, at Brudgommen feirer sit Bryllup flere Dagsreiser borte fra sit eget Hjem. Saaledes som med de nævnte. Om der da foregik noget Brudeoptog, og i Tilfælde hvorledes dette ordnedes, kan vi af de bibelske Kilder ikke se. Derimod viser Jerem. 7, 34; 16, 9; 25, 10, at saadanne glade Brudetog med jublende, festlig Lystighed gjennem Byers og Landsbyers Gader hørte med til et sundt Folkelivs normale Til-

stande, og at Ophøret dermed kun kan tænkes foreneligt med Landsulykkens Tider. Dette Tog har derfor hørt til et af Brylluppets fremtrædende Træk, som paa alle Maader udstyredes paa den mest straalende Vis til Ære for Brudgommen og dernæst, i anden Linie, for Bruden.

Dersom vi nu spørger, hvorledes man maa tænke, at vore Jomfruers Optog skal passes ind i denne Ramme, saa er der to Muligheder. Enten foregaar Bryllupsgildet i *Brudens* Hus, og da kommer Brudepigerne for at møde Brudgommen, naar han fra det fremmede kommer for at feire sit Bryllup i Brudens By. Eller ogsaa feires selve Gildet i *Brudgommens* Hus, hvortil Brudgommen henter sin Brud fra Brudens Faderhus og hjemfører hende, som Sedvane var, i høitideligt Optog. Det første vilde stemme godt med, at Brudepigerne maa vente i Timevis og varsles, som det synes af Mængden, om hans Komme som en længe og til usikker Tid ventet, samt forklare, hvorfor Bruden ei særlig omtales som Deltager i Toget. *Mod* denne Forudsætning taler, at Brudgommens Optræden som Husherre og Vert ved selve Bryllupsgildet synes uforenelig med den Antagelse, at Gildet foregik i et fremmed Hus i en fremmed By. Det vilde vel ogsaa være uforeneligt med orientalsk Opfatning, at Jomfruer spiller en Hovedrolle i Mødet med en fremmed Mand paa en Tid, da Bruden endnu ei kan være med. At de spilled en Rolle ved *Hjemfærdstoget*, var derimod hævdet Skik. Skjønt det for selve Lignelsens Læreformaal er ligegyldigt, enten disse Jomfruer støder til Brudgommen før eller efter hans Komme til Brudens Hus for at hente Bruden, finder vi dog at burde forudsætte, at det her dreier sig om Hjemførelsen. Dette passer med, at Parusien, hvis Forhold skal afbildes, jo har Hjemførelsen til Hensigt, og det har Fordelen af, at det grundlæggende Billed i Lignelsen da gaar ud fra de *sedvanlige* Forholde ved Brudetoget, at dette fører

til Brudgoms Hus og til Gildet der[1]). Derfor føres vi uvilkaarlig til at tænke os den anden Mulighed som den virkelige.

Situationen synes efter dette i vor Parabel at være følgende: Brudgommen fører, efter forrettet „Vielse" i Brudens Hus, sin Brud i festligt Optog ved Nattetid til sit eget Hjem. At Toget, hvorom der her er Tale, har til Maal Brudgommens Hus, fremgaar deraf, at *han* optræder v. 11. 12 som Husets Eier, der hvor Bryllupsfestlighederne feires. Medens nu rimeligvis Brudesvendene er tilstede ved Ceremonierne i Brudens Hus (sml. Joh. 3, 29), saa venter *Brudepigerne* med sine Fakler paa Veien og gaar ham imøde der. Da det er (som allerede fremhævet) Brudgommen, hvis Seierstog paa *denne* Vandring særlig feires, saa træder Bruden i Baggrunden her, *saa meget mere som aabenbart hun ingen Plads har i denne Parabels Økonomi.*

Altsaa er der *ti* Jomfruer mødt op til dette Hædersfølge. Dette Tal har Betydning i Parabelen og er neppe, som Jülicher mener, „bloss gewählt um der Anschauung festes Material zu bieten". Thi Rabbinerne siger: „Ti er først en fuldstændig Ring af Mennesker, en Krans." Det er et sluttet Chor af Brudepiger, som herved skal betegnes, en Helhed, der optræder som saadan. Denne Venindeskare, der kan være Brudens eller Brudgommens, kanske nærmest begges, drager ham med sine Lamper imøde. Lamperne er nødvendige for Nattens Skyld; først

[1]) Det kan i denne Forbindelse maaske nævnes, at Syrsin (ligesom ogsaa D og Latinerne) har en Text, som aabenbart forudsætter denne sidstnævnte Situation, idet den i v. 1 siger, at Jomfruerne drog et Tog imøde, hvor baade Brudgom og Brud var med, altaa *efter* Ceremonien med Brudehentningen, og at det Hus, hvortil Toget *med Bruden* bevæged sig, ifølge v. 10 var *Bryllupsgildets* Hus. Dette viser ialfald, at den med Palæstinas Bryllupsskikke fortrolige syriske Oversætter fra 2det Aarh. finder en saadan Sammenhæng at være den ene naturlige (Merx' Overs. S. 52).

da kommer, som vi ovenfor saa, efter Datidens Sedvane Hjemfærdstoget fra Brudehuset, og Faklerne er tillige, ikke mindst, et Festglandsens uundværlige Middel. Uden den og det i fuld lyskraftig Orden, kan de Optrædende ikke uden Skam, ja uden at forfeile Hensigten, møde op — deres Opmøde vilde da savne sin symbolske Betydning. Hver har derfor sin Lampe og er forsaavidt rustet. Derimod er der i en anden Henseende Forskjel, alt efter deres Charakter.

V. 2. 3. 4. V. 2. 3. 4. „*Men fem af dem var taabelige og fem kloge; 3. thi de taabelige tog Lampefaklerne men tog ikke med sig Olie; 4. men de kloge tog Olie i sine Beholdere tilligemed Lampefaklerne.*"

Disse Brudepiger var altsaa ikke alle lige af Charakter; nogle var taabelige, andre kloge. At her bruges (i Billedet) Forstandsegenskaber, hvor man snarere venter det strengt moralske Synspunkt fastholdt, har vistnok en dobbelt Grund. For det første skjelnede man i Oldtiden ikke saa skarpt, som det falder os naturligt, mellem det rent moralske og rent intellektuelle. Umoralitet var anseet for en *Daarskab,* en grundig Mangel paa Forstaaelse af Livets Sammenhæng; derfor var jo indenfor den *hellenske* Verden endog skarpskjelnende Filosofer med Sokrates i Spidsen paa det Rene med, at Umoral simpelthen havde sin Grund i slet Forstaaelse. Og i *Israel* var Daarskab og Gudløshed (hvad der igjen er enstydigt med slet Moral) i den almindelige Tankegang synonyme Begreber: En Daare siger i sit Hjerte: der er ingen Gud, heder det hos Salmedigteren ψ 14, 1. Og efter V. 2 i samme Salme er en klog enstydig med En, som spør efter Gud. Men for det andet maa vi komme i Hu, at vi her har *Billedtale,* og i en saadan *kan* en moralsk Mangel kun anskueliggjøres som det, der volder, at nogen tankeløst undlader at afpasse Midler efter Maal og derfor kommer op i slemme Vaander. Overført paa det aandelige Omraade træder det moralske Synspunkt

af sig selv skarpere frem, fordi det slette ved at det taabelige deri blir saa indlysende fremtræder i utilsløret Nøgenhed.

V. 3 med γαρ oplyser nu nærmere og begrunder hin Charakteristik. At en Del var taabelige, viser sig deri, at de, da de tog Lamperne, ikke tillige tog Olie med sig selv — μεθ' ἑαυτῶν. Sagen tør nemlig være den, at de ved sin Udfærd hjemmefra tog blot Fakkelen med dens Lampeindretning og forsømte at forsyne sig med Olien, der ifølge v. 4 opbevaredes i en særlig Beholder — en særlig Beholder (ἀγγεῖον), dels vel fordi den var lettere og bekvemmere at bære i disse Beholdere, dels vel fordi Lampen kunde trænge til at forsynes paany, om Toget skulde blive langvarigt. Det ser nemlig efter Texten ud, som om Lamperne slet ikke er paafyldte, da der i v. 3 staar, at de vistnok tog Lamperne, men *ikke* Olie med sig, og i v. 4 at de kloge havde Olie i Beholdere *ved Siden* af Lamperne: μετὰ τῶν λαμπάδων. Altsaa taler baade Bekvemmelighedshensyn og Texten for denne Ordning. Men hvorledes kunde nu de fem være taabelige *nok* til i *den* Grad at forsømme sig? Det forklarer μεθ' ἑαυτῶν. De tog ikke Olie *med sig selv* — tænkte vel, de kunde faa af de andre — hvad de jo faktisk senere prøvede paa. At Anordningen paa denne Maade kunde svare til Virkeligheden, det synes at fremgaa af, at slig gaar det endnu for sig i Indien, rimeligvis der indført med Muhamedanismen; at Romernes *lucernæ* og Ismaeliternes *baculi* taler for en udbredt Brug af slige Lampefakler, særlig hvor Adgangen til Fyrefakler (pinus, tæda) ei var let. Saaledes var de nu færdige; thi at helde Olie paa var et Øiebliks Sag med ellers færdige Lamper, og opsattes af Bekvemmelighedshensyn, til Togets Ankomst varsledes. Derfor kunde de nu ogsaa lægge Faklerne fra sig paa Jorden og være ganske sorgløse, indtil Tiden var inde. Saaledes i det væsentlige ogsaa *Goebel.* Det er dog ikke udelukket, at *Jülicher* kan have Ret, naar han, med flere

andre Udlæggere, derimod mener, at *alle* dog havde paafyldte Lamper ved sin *Afgang* hjemmefra, idet han til Støtte herfor anfører: „nur hinsichtlich der Krüge, nicht schon der Lampen ist eine Differenz zwischen Thörichten und Klugen zu konstatieren.“ Forsømmelsen skulde da ha bestaaet i, at de 5 letsindigen ikke tog Hensyn til Lampeskaalenes ringe Omfang, der umulig kunde have Olie nok, om der blev den ringeste tilfældige og dog let tænkelige Forhaling med Ankomsten. Nuvel: det er muligt, men det gør for Parabelens Hovedøiemed ikke synderlig fra eller til. Derimod har det Betydning, at der fremhæves, at ikke disse havde Olie i Beholderne (altsaa for paaregnelige Tilfælder tilstrækkelig Olie) med *sig selv*. Thi foruden at dette sproglig udhæves ved ἑαυτοῖς, μεθ’ ἑαυτῶν, saa peger afgjort derpaa, at *det* bliver deres Skam og Skade efter Sagernes ret naturlige Udvikling i det videre Forløb. Og der vises tydelig ved den hele Sammenhæng, at det *er* taabeligt, netop *taabeligt*, i saadanne Tilfælder at stole paa *andre*: „*Sig selv*“ og „*andre*“ optræder i Parabelens Sammenhæng som den charakteriserende Modsætning mellem de kloge og de taabelige.

V. 5. 5. „*Men da Brudgommen nølede med at komme, tog de alle til at søvnignikke og sov ind.*“ Dette er en overmaade virkelighedstro Skildring. Det var den sene Aften, de sidder ved Veikanten i Mørke, er ganske ledige og uoptagne; saa begynder de at nikke (ἐνύσταξαν), Øienlaagene lukker sig, Naturen gjør — de er jo alle unge Mennesker — sin Ret gældende, alle uden Undtagelse overvældes de af Søvnen. Dette er vel motiveret, særlig da de alle deler samme Lod. Om Grunden til, at Brudetoget nøler, tales der ikke. Det har i Parabelens Økonomi ingen Betydning. Men der kan jo godt tænkes Grunde, naar man véd, at Vielsen foregik i Brudens Hus, og Afskeden fra Hjemmet godt kan tænkes forbunden med saa megen Omstændelighed, at en Forsinkelse ud over Aftenen bliver forklarlig. Det var jo heller ikke usedvanligt, at Bryllups-

gildet i Brudgommens Hus afløb i 2den eller 3die Nattevagt, altsaa mellem Kl. 9 og Kl. 3 Nat. Saaledes forløber Tiden, og først ved Midnat forandrer hele Stillingen sig.
V. 6. „*Men ved Midnat skete et Raab: Se der er Brudgommen! kommer ud til Møde!*“ V. 6.

Det er netop ved den Tid paa Døgnet, da Søvnen maa have været dybest. Thi da Brudgommen sedvanlig kommer snart efter Kl. 6, saa maa Jomfruerne have været paa Pletten siden den Time paa Dagen og saaledes nu faaet Tid til sovne grundig ind, ligesom selve Nattetimen, ved Midnat, begunstiger den dybe Søvn. Der raabes: Brudgommen! fordi, som sagt, han er Hovedpersonen ved Hjemfærdstoget. Saadant Raab hørte ved saadanne Leiligheder, hvor mange til højrøstet Munterhed oplagte Mennesker brugte at være paa Færde, til det sedvanlige, og er her yderligere begrundet ved, at Brudepigerne sov. Publikum véd godt, hvad Jomfruerne venter paa, og er interesserede i, at Optoget ei taber Fakkeljomfruernes skjønne og høitidelige Prydelse. Derfor raabes der og lyder der høirøstede Opfordringer til Brudepigerne om at indtage sin Plads i Processionen. Og Opraabet forfeiler eiheller sin Virkning. v. 7. „*Da vaagnede hine* V. 7.
Jomfruer alle og satte sine Lampefakler i Orden.“

Man maa tænke sig, at de hælder Olie paa, pudser Vægerne, tænder Blusset (hvis man da ikke tør antage, at Lamperne endnu brænder men med næsten fortæret Olie), kort, sætter det hele istand — noget, som ogsaa ligger i Ordet κοσμεῖν, der betyder *zurechtmachen* og anvendes f. Ex. baade om Bordets Istandsættelse til Spisning, om Ofrets Tilrettelægning til Brænding, om Hærens Ordning til Slag og mangt andet. Her maa Lamperne være at ordne til at brænde med fuld Lysvirkning. *Alle* vaagner op, og alle giver sig til at pudse, ordne. Da viser sig ret Stillingens fulde Umulighed for de ukloge Jomfruer. Deres Lamper mangler Olie (eventuelt: tilstrækkelig Olie). Thi i Beholderne har *de* ingen eller

har muligens ikke engang taget Beholdere med. Nu har de kun det eneste Haab, nemlig at *faa laant* hos de andre. De henvender sig ogsaa til disse derom og begrunder Henvendelsen meget slaaende. „Vore Lamper slukner ud!“ Stillingen kan enten være den, *at* de har antændt ligesom i Skyndingen og mærker nu, at Lamperne ikke kan holde ud at brænde nogen Tid, men er ifærd med ganske at slukne. Eller Stillingen kan være den, at de véd, at de slukner, om de tænder, og saa udtaler dette i ligefremt Udsagn (σβέννυνται) for at udtrykke Sagens øiensynlige Visshed. Eller endelig, ifald man med *Jülicher* gaar ud fra, at Lamperne endnu brænder: de slukner, ifald ikke ny Olie hældes paa. Man kan maaske finde en *saa* stor Taabelighed som den hos disse fem Piger usandsynlig. Men man behøver blot at tænke, at hver Enkelt, da hver tog sin Lampe frem og ikke havde Olie (eventuelt Reserveolie) ved Haanden, sagde til sig selv: *Alle* de andre har Olie, de kan godt dele med mig, og saa megen Kammeratsaand er der vel, at de vil dette. De stoler paa de andre, og letsindigen tænker de ikke paa andre Muligheder, som den her, at flere af de andre maaske har stelt sig ligedan. Men dette er nu alligevel den ligefremme Virkelighed, og derfor er hin Udvei til
V. 9. at skaffe sig Olie stængt. Thi de andre svarer: 9 „*Men de kloge svarede og sagde: Nei, paa ingen Maade! det strækker ikke til for os og Eder; drag heller til dem, som sælger, og kjøb til Eder selv.*“

Først et energisk Afslag μήποτε sc. γένοιτο eller γινέσθω [1]), og dernæst en Begrundelse: Det rækker ikke til. Dette passer godt med, at Enhver har havt Olien med i sin Beholder, som ikke vilde strække til at fylde to Lamper, afpasset som det medtagne Kvantum er for en enkelt

[1]) Der synes ikke at være tilstrækkelig Grund til at foretrække t. rec's mindre skarpt afvisende μήποτε οὐκ ἀρκέσῃ, da de ved et saa skjæbnesvangert Afslag maa være visse i sin Sag.

Lampe og da jo den egentlige Hovedhandling først nu skal *begynde*. Deres Ræsonnement synes ogsaa at virke slaaende paa de andre og maa have været stemmende med den haarde Virkelighed, eftersom ellers Medlidenheden med denne haarde Nød vilde afgivet fuldgod Grund til en hjælpende Haandsrækning. Da denne Udvei altsaa forbyder sig selv, har de intet andet at gjøre end at tilraade dem at gaa hen til Udsælgere, „Gaar heller hen." Istedenfor at forlange noget, som vilde fordærve Sagen for *alle*, gaar heller hen og skaffer Eder Olie selv. Nu aabenbarer hine Brudepigers taabelige Letsindighed sig i al sin Bitterhed. Der er ei Olie ved Haanden. De maa drage *afsted* for at faa den. Og dette er netop det skjæbnesvangre. Thi v. 10: *„Da nu de var bortdragne,* V. 10.
kom Brudgommen, og de færdige gik med ham ind til Bryllupet, og Døren lukkedes." Medens de endnu holder paa med sin Gang hen til Udsælgerne — partic. præsens — saa indtræder det skjæbnesvangre og afgjørende, det, hvortil de var dragne ud (v. 1), nemlig at Brudgommen kom. De færdige ɔ: de med sine istandstelte og klart og kraftig brændende Lamper færdige kan nu opfylde sin Bestemmelse og slutte sig til Brudetoget. Lamperne i Orden giver dem Ret til en Plads deri og dermed Adgang til selve Festen. Strax de er kommet ind i Festsalen, lukkes Dørene, for at ingen uvedkommende skal faa Adgang. Dette tør have hørt med til Skikken, som vi senere skal se. Og dermed er ogsaa de taabelige Brudepigers Ulykke beseglet. 11. *„Senere kommer ogsaa de* V. 11.
øvrige Jomfruer og siger: Herre, Herre! luk op for os! 12. *Men han svarede og sagde: Sandelig jeg siger Eder: jeg kjender Eder ikke."*

Den Opgave, som de fem taabelige Jomfruer skulde udført, har de forspildt, og denne Forsømmelse er ikke nogen Tilfældighed men er begrundet i den Charakterens Letsindighed, som de gjennemgaaende har lagt for Dagen

i dette Forhold. Derfor kommer Udelukkelsen som en naturlig og ikke ufortjent Følge. Ligesaa naturlig og fortjent forekommer det, naar de *nu* ikke opnaar Adgang til Festglæden trods Bøn og Banken. Det ligger ikke i et Øiebliks Uopmærksomhed, hvorved de overraskedes. Thi ogsaa de kloge var for et Øieblik uopmærksomme og overraskedes; nei, det ligger i deres Adfærd fra først af og tilsidst; trods mange Paamindelser, som Eftertanke maatte give dem. Da maa jo Brudgommen med Rette kunne sige: „Jeg kjender Eder ikke“ — nemlig som Brudepiger. Da de skulde fremstillet sig som saadanne, var de ikke med — vi véd, at de heller ikke havde gjort sig fuldtud istand dertil.

At hint Drag med Dørens Lukning er tegnet efter Naturen tør være sikkert, og netop i sin Naturtroskab virker det med en saa rystende, indtrængende Overtydningskraft. For at vise dette vil vi anføre en Parallel fra et Bryllup i Indien, som *v. Koetsveld* meddeler efter engelske Kilder. En engelsk Gesandt fortæller følgende Oplevelse fra Indien:

„Brudgommen kom fra et noget fjernere Sted, og Bruden boede i *Serampore*, hvorhen han begav sig til Vands. Efter to eller tre Timers Venten til nær Midnat blev det os kundgjort med Skriftens Ord: „Se, Brudgommen kommer! gaa ud at møde ham!“ Alle blev nu ivrig optagne med at faa sine Lamper i Orden og ilede til med disse i Haanden for at indtage sin Plads i Optoget. Nogle af dem havde tabt sine Lys, og det var for sent til at søge dem. Processionen satte sig nu i Bevægelse til Brudens Hus. Selskabet gik nu ind i en stor, flakrende oplyst Gaard. Brudgommen blev baaret paa sine Venners Arme og stillet paa en kostbar Stol midt i Selskabet. Inden kort Tid var han inde i Huset, og *Døren blev strax lukket efter ham* og bevogtet af Sepoyer (indfødte Soldater). Jeg og andre beklagede os for Dør-

vogterne, men forgjæves! Aldrig var jeg saa slagen ved vor Frelsers skjønne Lignelse som i det Øieblik, da *Døren lukkedes.*"

Det vil sees, at denne Parabel *nærmest* høre til de argumentative. Den vil ikke blot og ikke som det hovedsagelige i livfulde Billeder bringe til anskuelig Bevidsthed for Tilhøreren, hvordan det faktisk gaar paa Dommens Dag. Det, som foregaar i Billedets Sfære, *betegner*, hvad der vil foregaa i Aandens Omraade ved det sedelig-religiøse Livs Afslutningsakter, men det til Belysning af de sedelige Forholde i det tidligere Liv, hvis sande Natur og Følger Afslutningen afdækker. Hvad der afløber i Hjertet kan dog ikke foregaa i samme *Former* som i Billedsfæren, hvor nemlig disse Hjertetilstande maa finde et ydre Udtryk i Former, som svarer til hele Billedfortællingens egne Forudsætninger. Som Følge deraf vil kun visse dertil passende Enkeltheder finde sine tilsvarende Modstykker igjen paa det aandelige Omraade. Men i det *store og hele* vil samme Tragedie der afspilles i den moralske Verden, med et tilsvarende Personale af sedelige Personligheder i sedelige Situationer og med sedelige Attributer eller Mangel paa Attributer. Da Parablen er argumentativ, vil hele dette Billede eller denne Billedrække af vexlende Situationer *sees under et bestemt Synspunkt,* som Situationen giver. Og Synspunktet angives ved *Slutningsgnomen:* Værer altsaa aarvaagne, thi I kjender ikke Dagen eller Timen (nemlig for Gjenkomsten og Regnskabet). Denne Aarvaagenhed er igjen *nærmere præciseret* ved hint Ord: Derfor værer ogsaa I beredte; thi Menneskesønnen kommer i den Time, I ikke tænker (24, 44). Det er virkelig dette Slutningsord, som behersker baade Slutningen af Kap. 24 og Begyndelsen af Kap. 25, og paa hvis Sandhed Parabelen om den natlige Tyv og om Tjenerne (Kap. 24, 43—51) saavel som

Parabelen om Jomfruerne er livfulde Billedsceners Beviser. Fra denne derved angivne Side maa alle Enkeltbilleder og Enkeltsituationer betragtes. Det vil da vise sig, at intet af de *saaledes* udhævede Træk i Billederne er overflødigt eller kommer paa Skjæve enten med det aandelige tilsvarende Forhold eller med Helheden. Altsaa skarp Indstilling af Synspunkt og Synspunkterne.

Det første Spørgsmaal, som reiser sig, er, om vi skal optage Udtydningens Traad fra Begyndelsen eller Slutningen. Ser vi paa Slutningsgnomen: Værer aarvaagne! kunde det synes, som om *Søvnen* var en Hovedsag ved Tydningen. Men spørges der saa: er Søvnen en afgjørende Hovedsag i Fortællingen? saa maa dette benegtes. Det er nemlig ikke Søvnen i og for sig, som er det skjæbnesvangre for hine fem; thi ogsaa de andre deltager i denne og gaar ligefuldt ud af Sagen med Held og Ære. Vi maa ogsaa lægge Mærke til, at *aarvaagen* her betyder det samme som *beredt.* Og Formaningen, — dersom den var enstydig med: vogter Eder for Søvn! vilde ingen, ifald Søvnen var den afgjørende Hovedsag, *Braad* have. Søvnen optræder i Billedfortællingens Sammenhæng som *Leilighedsaarsag* til Ulykken, hvorved en dybere Skade fik fuldbyrde sin Virkning og saaledes afdække sin sande Natur. Men idet vi opsøger denne dybere Skade eller Mangel, føres vi fra Slutningen tilbage til Begyndelsen. Hvad der gjør Søvnen skjæbnesvanger for de fem fremfor de andre fem er, at *de har ikke Olie med.* Dette maa i Parabelen være Hovedsagen. Spørsmaalet blir da: Hvad betegner saa det ikke at have Olie med? Olien skulde sætte Brudepigerne istand til at opfylde sin Bestemmelse som saadanne, den nemlig at kaste Fest- og Seirsglands over Brudgommens Optog. Hvad er det nu, som er Jesu Disciples Bestemmelse og hvad kaster Glands over deres Herre og Frelser i *hans* Gjenkomst til Dom og Seir? Jo, at det lyser og straaler hos Disciplene af hans Dyder, som kaldte dem fra Mørket

til sit underfulde Lys. Deres hele sedelige Habitus, som viser, at hans grundlæggende Frigjørelse fra Synden har udviklet sig videre i personlig Væxt hos hver enkelt, den er deres Udrustning til at møde den himmelske Konge ved hans ærefulde Gjenkomst. Denne mangler de, som svarer til de fem daarlige Jomfruer. Da den gjenkommende Jesus tydeligvis svarer til Brudgommen i Lignelsen og Jomfruflokken til hans Discipelskare, saa skal hermed gjøres paa en gribende Maade indlysende, at det er nødvendigt for hans Disciple at være udrustet med en vis sedelig Renhed og Hellighed som personligt *selveget Eie.* Thi Mangelen heraf vil ved Christi uventede Komme i sin Herlighed blive yderst skjæbnesvanger, ja vise sig som en ugjenopprettelig og afgjørende Skade, mod hvilken ikke engang det at høre med blandt dem, der regner sig til Christi Flok, der venter paa hans Komme, afgiver Værn. Dette er Parabelens *Lære* i kort Sum. Og fra dette Hovedsynspunkt af maa alle Enkeltbilleder og Enkeltoptrin indordnes ved Lærens Udfoldelse under Parabelens Tydning.

Gaar vi nu over til dette Arbeide, saa er det for det første indlysende, at Brylluppet hører til Christi Riges endelige Triumf, naar den Pris, hvorfor der er kjæmpet, nemlig den troende Menneskeheds Udfrielse fra Synd, har naaet sit Maal. Dette Maals Opnaaelse betyder for Christus Seirsglæden over det godes Gjennembrud og for Discipelflokken Delagtighed i denne Glæde, hvad der tillige for dem er ensbetydende med Saligheden i Guds evige Rige. Herpaa gaar al deres Forventning ud. Men herpaa maa de berede sig — berede sig *hver for sig.* At være optaget i Flokken, at høre med blandt de ventende, ja endog at dele Lod og Kaar her i Verden med denne Flok som sluttet Helhed, — er ikke nok. Hver en maa sørge for sin Personligheds Udrustning, saaledes at han fylder sin Bestemmelse: at kaste Hellighedens Straaleglands om Rigsherrens Triumf. Ligesom

i Billedfortællingen Glandsen af Faklerne tjener at fremhæve og øge Brudgommens Herlighed, saaledes skal Helligheden hos hver enkelt og den samlede Lysning af denne hos Flokken omkring Christus ved hans Gjenkomst tjene til hans og deres fælles Forherligelse og til deres Seirsglædes Øgning paa hin Dag. *Har* nogen ikke denne Glands hos sig selv, som noget ikke bare laant, men som Selveie, saa har han intet ved den Leilighed at gjøre og hører egentlig ikke i Sandhed med, faar eiheller Del i Glæden, som nu skal feires vel og længe. Thi her ved *dette* Møde, da alt skal opgjøres, opløses alt blot ydre og tilsyneladende til ingen Ting. Der vil i denne Henseende i Flokken være Forskjel. Nogle vil være taabelige nok til at forsømme hin personlige Udrustning. Denne er nemlig hver enkelts Sag. Hver især, hver for sig. Der tales i *denne Lignelse* ikke om, *hvorledes* hin Udrustning erhverves, kun tilkjendegives, at ingen har den uvilkaarlig og som en Selvfølge, bare ved at høre med blandt de opmødende. Der antydes, at nogle vil *slaa sig til Ro* med det at henregnes til Flokken og tænke, at de dermed kan flyde paa et Slags Fælleseie af de Egenskaber, som udkræves. De vil rette sit Blik ensidig paa den forventede Glæde og derover glemme, at Retten og Evnen til at fylde sin Plads i Skaren maa forberedes paa Forhaand, maa være betinget af personlig Tilegnelse, en Tilegnelse, som ganske vist er at opnaa, men som ikke kommer i den enkeltes Besiddelse uden personlig Omsorg. Det er dette, hine *andre* har indseet, og hvoraf de er saa gjennemtrængte, at det giver sig Udslag i vel overveiet Handlemaade. Derfor er *de* kloge, medens *hine* er taabelige. „*Kloge*“ og „*taabelige*“ — er Betegnelser som passer baade i Billedsfæren og tillige inden den aandelige Virkelighed. Dog faar Taabeligheden inden sidstnævnte Omraade en Tilsætning af stærkt moralsk belyst *Letsindighed*, der ogsaa i Billedsfæren fremlyser som Taabelighed i deres hele Adfærd. Og her dukker ved

Overføringen til den aandelige Virkelighed et Spørsmaal frem, som allerede i Udredningen af Billedfortællingen gjorde sig gjældende. Man spurte der: hvorledes kunde hine Jomfruer tænke saa taabeligt? Deri er intet upsychologisk. Vi saa: de ventede i Nødsfald at faa dele med andre, tænkte enten, at alle de andre sagtens havde medtaget Olie, og da var der nok, eller tænkte aldeles ikke over, hvorvidt de selv skulde kunne gjøre Fyldest eller hvorledes i modsat Fald der skulde handles. Saaledes ogsaa paa det aandelige Omraade. De taabelige blandt Disciplene tænker ligeledes at kunne flyde paa andre, paa „Samfundshelligheden". De har jo daglig Erfaring om Velsignelsen af Broderskabets Fælles-Goder, af disses Virkninger fra Person til Person. Saa mener de sagtens, at ogsaa Helligheden skal kunne deles og laanes, mener, at der er nok til Deling af den hos andre, er ogsaa vant til at nyde godt af de andres Overflod, men betænker ikke, at af Helligheden er der ikke noget, som de andre kan undvære, eller tænker slet ikke over, *hvorledes* Meddelelsen skal gaa for sig, men slaar sig i taabelig Letsindighed til Ro med, at der maa vel blive Raad. Skjønt Taabeligheden og Letsindigheden af en saadan Tankegang er indlysende ved saglig Betragtning, er dette dog slet ikke saa klart ved den personlige Anvendelse af denne indlysende Sandhed paa dem selv. At saa er Tilfældet, viser Erfaringen i rigeligt Mon. At de kloge og taabelige er lige mange, har neppe nogen Betydning i Lignelsens Økonomi, da det ikke falder ind under Tydegnomens Synsvinkel og skal saaledes ikke udtydes.

Da „Beredtheden" i Lignelsen betegner den hele Udrustning til at indtage sin Plads i Brudetoget og derfor „Beredtheden" i aandelig Henseende betegner hele den sedelige Habitus, der kan gjøre Gud og Frelseren Ære, og da det springende Punkt, billedlig og saglig, er Lysglandsen, saa behøver ikke de enkelte Bestanddele af det Middel, hvorved de kan blive moralsk skinnende,

udredes ved Tydningen. *Vil* man alligevel spørge efter Oliens Modbillede, saa maa merkes, at Oliens Betydning i Billedet er at frembringe og vedligeholde *Lyset.* Det, som gjør denne Tjeneste i det religiøse Personliv, er utvivlsomt *Troen.* Olien skulde altsaa være = *Troen.* Men hermed er allerede givet os et Vink om, at vi ved at stille dette Spørsmaal er gaaet *udenfor* den ved Parabeløiemedets ved Tydegnomen optrukne Ramme. Thi vi kommer med dette unegtelig lidt paa Skjæve, da man ikke forskudsvis kan tilholdes at gaa hen og *erhverve* sig Tro. Derfor er det bedst at sige: Det er Rustethed til Festtoget det i Lignelsen kommer an paa. Og det er udelukkende begrundet i Lignelsens skarpt optrukne „scopus“ at dette siges at ske ved *Olie*fakler og ikke heller f. Ex. ved Tyri- eller Begfakler. Ligesaa i det aandelige: Det er Hellighedens Besiddelse som ueftergivelig det her kommer an paa at udhæve. Der spørges ikke her, om hvorledes den erhverves, ved hvilke Skridt den naaes, af hvilke Bestanddele den bygges op eller sammensættes. At indblande Overveielser derom vilde forvirre den klare Hovedtanke, der uden Sidesprang iler mod Maalet. Og til at belemre sin Fremstilling med saadant „Beiwerk“, dertil er Jesus for god Lærer. Derfor skal vi heller ikke gjøre det her.

Brudgommens *Nølen* betegner klarligvis — hvad Jesus ogsaa andensteds antyder[1]) — den muligens endog meget lange Udsættelse med Parusien. Denne Udsættelse bliver i Lignelsen saa lang, at de ventende er ganske „ude af Vente“. Dette peger paa den Tanke, at Jesus kan komme til at opsætte sin Gjenkomst saa længe, at den spændte Forventning blandt hans Flok, med Tankerne uafladelig henvendte paa hans nære Komme — som f. Ex. i Apostel-

[1]) Særlig tydelig i Parabelen Lc. 19, 12—27, fornemmelig sammenholdt med den af Evangelisten meddelte Foranledning. Men ogsaa i de efterfølgende Parabler i vort Kapitel.

tiden — kan afløses af en udpræget og stadig tiltagende Sløvhed for dette Spørsmaal, som om det ikke kom Menigheden ved. Dette anskueliggjøres billedlig meget malende ved den aandsfraværende Søvnig-Nikken, der ender i ligefrem Søvn eller fuldstændig Opgiven af enhver Sindets Sysselsættelse med Tanken paa Gjenkomsten. Man maa jo indrømme, at saadan er det faktisk gaaet paa Grund af Christi lange Dvælen inden sin 2den Advent. Menigheden, baade den sande og den uægte Del deraf, er først halvveis (Nikken) siden ganske (Søvnen) kommen bort fra Tankerne om Herrens nye Komme, saa at man vel kan sige, at denne Forventning nu i flere hundred Aar slet ingen vigtigere Rolle spiller som virkende Motiv i de Christnes Liv.

Og denne Bortvenden fra disse Tanker bliver (i Lignelsen som i Virkeligheden) stedse stærkere, indtil den ligner en Midnatssøvn i Dybde og Fasthed. Men som Følge deraf bliver Overraskelsen saa meget mere overvældende, naar saa engang Raabet lyder om, at Herren er undervejs. Kravet paa Menighedens Selvfremstilling kommer da ganske uventet og ganske pludselig. Der bortses herved i Tydningen fra, at saa mange døer før Herrens Gjenkomst. Maaske kunde Søvnen, som overvælder alle uden Hensyn til deres forskjellige Sjælstilstand, endog selv fremstille Døden. Døden gjør ogsaa Fremstillingen ved Parusien ganske uventet. „De, som ere i Gravene skulle høre Guds Søns Røst — og gaa frem til Dom (Joh. 5, 25). Dette er ganske den samme Forestilling som i Lignelsen.

Nu kommer samtlige i Aande — det er som at vaagne op af en dyb Glemsel eller Bevidstløshed. Og nu viser sig Forskjellen inden de ventendes Skare og dens Følger. For de rustede bare Glæde; de har Midler til at fremstille sig med Ære. Den midlertidige Uopmerksomhed med Gjenkomsttankerne (saa ganske naturligt ved den lange Nølen) er ikke til *nogen* Skade for de rustede.

Derimod er den til ligefrem *Fordærvelse* for de urustede. De vil gerne være med, men har ikke Hellighedens Lysglands, uden hvilken de *nu* tydelig indser sin egen Umulighed, og de finder intet Stof hos sig, hvoraf den uundværlige Egenskab kan fremgaa. Derfor griber de nu i tankeløs Fortvivlelse til Tanken om Fællesskabets Kilde som sidste Tilflugt. De har Erfaring om, hvormeget man i Christi Menighed lever af og paa Fællesskabets Goder. De har mangen Gang kjendt sit Haab tilført ny Kraft fra de andres stærkere Haab, har mærket Glæden øget ved andres Glæde. Ogsaa Kjærligheden har de følt opflammet hos sig ved Fællesskabet, ligesom Kullene lettere og mægtigere fanger Ild ved at ligge flere sammen. Og naturligvis har Goderne som en Herrens Velsignelse for de andres Dygtighed i rigt Mon meddelt sig ogsaa til dem selv. Intet Under, at de haaber paa Hjelp og Laan og Nytte ogsaa i dette Stykke og i et saadant Tilfælde. De betænker blot ikke, at netop paa dette Omraade gjælder *intet* uden det selverhvervede. Først fordi Helligheden ikke hos nogen er større, end at den trænges helt ud af sine egne Indehavere. Dernæst fordi Hellighed efter Sagens Natur netop ikke er overførbar. Den maa jo springe frem af Personens inderste Spiregrund, eller den er simpelthen ikke til. Laant Hellighed er endnu unyttigere, umuligere end laante Fjædre.

Det Raad, som gives dem om at *gaa og kjøbe* Olie, er en gjentagen og ved Gjentagelsen i ny Form yderligere eftertrykkeliggjort Paamindelse om det ovenfor oftere antydede Forhold: Hellighed maa være egen Eiendom. Thi det modsatte af den Handlemaade, som Raadet peger frem, er jo at *laane*. Istedenfor at *laane* Hellighed, som er umuligt, henvises de til at gaa hen og erhverve sig selv denne netop nu saa tydeligvis nødvendige Egenskab. De *skulde* gjort det tidligere. Det er og bliver endnu altid eneste Vei at opnaa Hellighed paa. At det nu er *forsent*, det kan *hine Jomfruer* endnu ikke sikkert vide.

Derfor er Ordene aldeles naturlige i deres Mund. For Parabelfortælleren er denne Naturtroskab og Rimeligheden i, at et saadant Raad afgives, et velkomment Middel til ogsaa ad denne Vei at faa begrundet, hvorfor et *„forsent“* virkelig er et *„irreparabile damnum“*. Det hele stemmer saa godt med den saa ofte anslaaede Grundtone, som ogsaa klinger igjennem derved, at „selv“ gjennem hele Parabelen uafladelig lyder, og det ganske i Harmoni med Lignelsens hele Holdning.

At Raadet følges, at den antydede Udvei, trods alt, virkelig prøves, maler ogsaa noget i Aandens Verden forekommende. Det er vanskeligt for Mennesket at fatte dette: *forsent!* Man gjør altid, selv under de for andre udsigtsløseste Forhold, Anstrengelser under den sidste Nødvendigheds Pres og hengiver sig altid til falske Haab. Saadanne *er* vi Mennesker. — *Udsælgerne* har været søgt udlagte som Christendommens Lærere eller andre Medchristne eller den hellige Skrift o. lign. Men med Urette, da jo anden Kilde til Erhvervelse af Olie end Udsælgerne ikke kunde angives efter *Billedets* Forudsætning, medens det, som skal afbildes, som nævnt, kun er Selverhvervets Nødvendighed. Over andet reflekteres der ikke; Selverhvervets *modus* ligger udenfor hele Parablens Synspunkt.... Men nu er det forsent. Den Lysglands, som Menigheden skal bruge ved Herrens Gjenkomst, er nemlig en aandelig Habitus, som ikke lader sig opnaa saaledes uden videre; den voxer jo frem af Hjertets Jordbund. Derfor vil Billedet advare mod den almindelige Letsindighed at mene i sidste Øieblik at kunne skaffe den Beredthed, som den forstandige Christen grundlægger og det i tilstrækkelig omfattende Grad og saaledes sammenflettet med hans egen Personlighed (ἑαυτοῖς, ἑαυτῶν), at end ingen Overraskelse skal kunne gjøre den ugyldig eller virkningsløs. Naar nogen derfor kommer tilkort — det er dermed indirekte givet — er det ikke Øiebliks eller Tilfældigheders Verk, men har, ligesom i

Parablen, sine Rødder i Fortiden og sin Grund i Personens hele Retning. Det, som Øieblikket gjør, er i Aandens som i Parabelens Verden at *blotlægge* Følgerne af slige gjennemgaaende og gjennemslaaende Feil og Charaktermangler. Derfor bliver Udelukkelsen vel begrundet. Ikke paa Grund af Forpasningen af et bestemt Øieblik. Øieblikket vilde end ikke *være* forpasset, hvis andre Feil ikke havde været tilstede. Men fordi det her er en Grundmangel, som forvolder Forpasningen, udelukkes disse ulykkelige, men skyldige Mennesker. At stille særlig dette i et klarere Lys tilsigter Samtalen med Brudgommen. Meningen er naturligvis ikke, at en lignende Scene i Formen og i ydre Enkeltheder skal udspinde sig paa Dommens Dag. Der skal jo i det Hele ei holdes Bryllup *in optima forma* ved den sidste Dom. Men her skal i Billedform udsiges, at Grunden til Udelukkelsen og dens Uigjenkaldelighed er, at Christus aldrig *kjendte* disse Forsømmelige. De var væsensforskjellige fra hans Riges Art, de var i Bunden af en fremmed Natur i Forhold til de andre, derfor forstyrrende Bestanddele af Riget i dets rensede Fuldendelse, og saaledes umulige som Medlemmer af Christi hellige Rige i dets ideale Opreisning ved Gjenkomsten.

Det fremgaar af denne vor Udlæggelse, at vi netop fra *vor Methodes* Standpunkt fuldt samstemmer med *Jülicher* deri, at naar Kirkefædrene og i deres Spor saa mange Udlæggere har drevet en omfattende Allegorisering, saa er det at øve Vold mod Matthæi Text. (Vi sætter her ganske ud af Betragtning hin „oprindelige“ og meget enklere Parabel af Jesus, som *Jülicher* mener at kjende eller kunne læse bag Matthæi Linier i sine Hoveddrag. Denne hypothetiske Parabel vedkommer egentlig ingen andre end *Jülicher* selv, da dens Text ikke engang gives os af *Jülicher* selv, og enhver Drøftelse af den saaledes er død i Fødselen). Det er rigtigt, at det ikke ligger Parabelen paa Hjerte „at lære Delingen af Christenheden ved Ver-

densdommen i to lige Halvdele“ ..... „Hvad Lamperne, Olien, Beholderne betyder, ... hvem Sælgerne er, vil forblive Exegeternes Hemmelighed“ ..... „Om de taabelige Jomfruer vistnok eiede Jomfruelighedens Dyd men ikke Barmhjertighed (*Chrys.*), om de har eiet Tro men ikke gode Gjerninger, om man kan hente sig de manglende gode Gjerninger hos andre Medchristne eller hos Lærerne eller i den hellige Skrift“ [1]) ..... ja dersom man indlader sig paa dette, gjør man det paa egen Haand og gaar ikke Parabelens Veie. Men for os er Grundene mod at anstille saadanne Overveielser ikke blot eller hovedsagelig det dog altid disputable, „at saadant aldrig kan ske uden ved Svarenes Konsekvenser at komme i slem Forlegenhed.“ Nei, vi har den langt mere slaaende Grund, at alt dette er udelukket af Parabeltexten selv ved den Maade, hvorpaa Tydegnomen projicerer sig paa Parabelens Billedstof. Herfor havde allerede den skarpsynede *Hugo Grotius* for *denne* Parabels Vedkommende Øie ved ialtfald nogle af Enkelthederne og Spørsmaalet om deres Tydning. Han siger: „Thi i disse Sammenligninger maa de enkelte Bestanddele ikke presses, men Sammenligningens *scopus* maa haves for Øie, alt det øvrige maa holdes for Bisag. *Scopus* er, hvad Christus selv angiver med de Ord: Vaager etc.“ Kommer nu hertil, som vi har seet, at efter gammeljødisk Brug var saadan *scopus* jevnlig at finde i Parablers Text og paaviselig, i Samklang hermed, i Jesu synoptiske Parabeltexter, saa synes dermed givet, at vi i dette Stykke er paa ret Vei.

Ogsaa ved denne Parabel føler *Jülicher* sig overtydet om, at Evangelisten har allegorisk omtydet, „selvfølgelig i en til sin Tids Trang svarende Retning.“ Det bliver dermed nødvendigt for ham at skride frem til Paastanden om en ligefrem, og det i Hovedpunkter ret indgribende,

---

[1]) Jülicher II, 456.

Omarbejdelse fra Evangelistens Side af selve Parabelens Text. Derfor skal Sagen have været følgende: „Oprindelig var det en helt enkel, for enhver indlysende Historie, hvorved Jesus blot vilde illustrere den skjæbnesvangre Daarskab i en halv Forberedelse, hvilken i det afgjørende Øieblik ikke er færdig.“ Derved kommer Jesus saa, ved at lade dette faa Anvendelse paa Guds Rige, til at forme det som et Varselsraab mod at komme *forsent* ved Rigets Fuldendelse, og dermed: „enten er du rede, naar saa end Riget maatte komme, eller du udskyder Forberedelsen af en eller anden Grund, stolende paa din Lykkestjerne, istedenfor paa sikre Kjendsgjerninger og forfeiler da smertelig Maalet“ (II, 456. 57).

Ja, i Sandhed! dette formentlig „oprindelige“ *er* „einfache, jedermann einleuchtende“ Sager. Os forekommer de simpelthen trivielle. Men det kommer Gang paa Gang igjen, at Jülicher ikke vil indrømme Mulighed af *Dybsind* i Jesu Taler. Hvor saadant træffes i Texterne, der skal altid Dybsindet skrive sig fra *Disciplene*, ikke fra Mesteren, fra en *senere Generation i Menigheden*, ikke fra Grundlæggeren. En underlig Endevending! som er jevngod med den Paastand, at Christendommens nyskabende og bærende Tanker, de som ikke er saa umiddelbart „jedermann einleuchtend“ (hvad nyskabende Tanker jo heller ikke pleier at være) de skriver sig fra denne vidunderlige „senere Generation“, der da maa ha siddet inde med en langt dybere religiøs Genius end den Mester, hvem dog denne samme Generation baade mener og siger den har sine Dybsindigheder fra. Og deri maa samme senere Generation, ifølge rent almenmenneskelige Grunde, have Ret. Thi havde Jesus, saaledes som Jülicher baade her og andre Steder ikke er bleven træt af at hævde, nøiet sig med den Slags tamme Uimodsigeligheder som hin ovenfor gjengivne „oprindelige“ Sandhed og flere af samme Art, ja da vilde han i Sandhed nok faaet Lov til at gaa i Fred, ja ældes, dø „Straadød“,

glemmes. Thi med slig Visdom og den Sort Uskadeligheder løfter i Sandhed ingen en Verden af Fugerne, eiheller forstyrrer man med den Art Opraab den konservativeste Rabbiners Ro. Oprindelsen til den Uvillighed til at indrømme Dybsind hos Jesus selv og til at stemple alt i Texten, som ei er „jedermann einleuchtend", som uegte, skriver sig — vi ved det, — fra, at Jülicher, der desuden er sterk bunden af græskrhetoriske Forudsætninger, ikke har fundet nogen Løsning paa Problemet om μυστήρια i Jesu Parabler. Vi mener nu, at ligesaa vist det er, at Evangelisterne, altsaa Jesu nærmeste, tillagde hans Taler saadanne μυστήρια, ligesaa vist turde der, som paavist i vor Indledning, være en Løsning paa hint Problem, og dermed falder *denne* frugtbare Kilde til Forkastelse af Egtheden bort.

Som vor Udlæggelse har vist, indbyder Evangelistens Gjengivelse af Parabelen slet ikke til Allegorisering, naar man blot følger den i Tydegnomen anviste Methode. Fra den Side er der saaledes ingen Grund at hente mod den mathæiske Parabels Egthed. Og det kan paa den anden Side fortjene at fremhæves, at selv i Jülichers Øine er „die durchsichtige Einheitlichkeit der Erzählung Mt. 25, 1—12 so relativ vollkommen, dass an geglückte Flickarbeit (*exempli gratia* fra Lukas og Markus) nicht zu denken ist" [1]). Nei, Parabelen *er* af hel og fin Støbning. Men *Jülichers* Hovedgrund mod Parabelens Egthed synes at være den, at den hos Mt. synes at forberede en lang Udsættelse med Parusien. „Medgiver vi det," siger han videre, „saa opgiver vi egentlig dens Egthed. Thi parabolisk Belæring om den sandsynlige Fjernhed af hans Gjenkomst kunde Jesus ikke give for Tilhørere, som endnu ikke engang troede paa hans Bortgang." [2]). Hertil er at svare: For det første: Det er sikkert nok, at Jesus ifølge *Evangelierne* gjentagende og mangfoldigen

---

[1]) II, 459. [2]) II, 456.

havde *forkyndt* om sin Død, lige fra Mt. Kap. 16. Men, for det andet, bortseet herfra: kunde Jesus ikke belære om Parusiens *Fjernhed* af anførte Grund, saa kunde han i det hele ikke belære om Parusien overhoved. Og da vilde dette Bevis tilintetgøre Egtheden af alle Jesu Parusitaler. Vi antager, det vil være selvindlysende, at *det* vilde være at bevise for meget. Dermed er det da givet, at hint Hovedargument beviser intet. Og saaledes er vi fritaget for en nærmere Indgaaen paa Enkelthederne ved den af Jülicher paastaaede oprindelige Parabel, hvis Text desuden ikke engang i Omrids fremlægges, saa at dens Rimelighed egentlig allerede af den Grund unddrager sig enhver frugtbar Drøftelse.

Skjønt denne Parabels Tankegang synes i høi Grad *individuel*, er den dog en Rigsparabel, forsaavidt at den jo har til Hensigt at advare mod en Overspænding af Begrebet om *Fællesgoder* og deres Meddelbarhed mellem Rigsmedlemmerne indbyrdes.

Af Exegesens Historie.

Denne Parabel har fristet stærkt til Allegorisering. At den er en *Bevis*-Parabel har faa eller ingen (kanske dog *Hugo Grotius?*) havt nogen Anelse om. Værst af alle i Allegorisering er *Hilarius*[1]). Brudgom og Brud hen-

[1]) Sponsus atque sponsa Dominus noster est in corpore Deus. Nam ut spiritus carni, ita spiritui caro sponsa est . . . . Lampades igitur animarum splendentium lumen est, quæ sacramento baptismi splenduerunt. Oleum boni operis est fructus. Vasa humana sunt corpora intra quorum viscera thesaurus bonæ conscientiæ recon-

tyder paa Christus i hans Kjøds Dage. Dengang var i hans Person Aanden *formælet* med Kjødet. Lamperne = Aandernes Glands af Sakramenternes Naade. Olien = gode Gjerningers Frugt. Beholderne = Legemerne. Udsælgerne = de som imødekommer de troendes Trang. Bryllupet er Tiltrædelsen af Udødeligheden. Nølingen = Naadens Tid. Søvn = den timelige Død. Skriget er den yderste Dags Basun. Lampernes Gribelse = Tilbagevenden af Aanderne til Legemerne. Lampernes Lys = Bevidstheden om gode Gerninger.

Beda allegoriserer paa en anden Maade. De fem Jomfruer er den femdelte Modstand i Fristelse: imod Øiets, Ørets, Lugtens, Smagens og Berøringens Vellyst. Olien = Glæden[1]).

Hieronymus igjen noget ganske andet: Jomfruerne er at sammenligne med hele Menneskeslegten, Jøder og Christne, eller Hellige og Syndere[2]).

---

dendus est. Vendentes sunt hi qui misericordia fidelium indigentibus, reddunt ex se petita commercia, indigentiæ suæ scilicet salutem, boni operis nostri conscientiam veneuntes. Hæc enim indefessi luminis copiosa materies est, quæ misericordiæ fructibus et emenda est et recondenda. Nuptiæ immortalitatis assumtio est et inter corruptionem atque non corrruptionem ex nova societate conjunctio. Mora sponsi pænitentiæ tempus est. Expectantium somnus credentium quies est et in pænitentiæ tempore mors temporaria universorum. Nocte media clamor cunctis ignorantibus tubæ vox est Domini præcedentis et adventum et universos ut obviam sponso exeant excitantis. Lampadum assumtio animarum est reditus in corpora, earum lux conscientia boni operis elucens, quæ vasculis corporum continetur. (Verona-Udg 794).

[1]) Videntur mihi quinque virgines significare in quinque partitam continentiam in illecebris, continendus enim animi appetitus a voluptate oculorum, aurium, olfaciendi, gustandi, tangendi. (In N. T. Coln.-Udg. S. 73).

[2]) ad omne hominum genus comparatio pertinere . . . . duos significat populos, Christianorum et Judæorum, sive sanctorum et peccatorum. (Opera Pariser-Udg. 184).

Thomas bestemmer Forholdet mellem Jomfru- og Talentparabelen saaledes: i den første udelukkes nogle paa Grund af indre Mangel, i den anden derimod paa Grund af Ligegyldighed med Livets ydre Gjøremaal. Lamperne = Aanderne, som er oplyste ved Troen, som er modtagen i Daaben. Brudgom = Sønnen, Bruden den menneskelige Natur, Olien = gode Gjerninger eller Barmhjertighed eller Glæden eller den hellige Lære.[1]).

Maldonatus vil ei udtyde *Sælgerne*[2]).

Cornelius a Lapide: Jomfruerne som Helhed, alle ti overhoved, er de troende i sin Almindelighed, men af disse er igjen de fem kloge = de, som har Tro *med* gode Gjerninger, de daarlige = de, som har Tro *uden* gode Gjerninger[3]).

Hugo Grotius fremhæver, at Enkelthederne ei maa presses, men *scopus* fastholdes, og den angives med: Vaagn etc[4]).

Bengel. Gnomon 1887: lampas ardens est fides, lampas et præterea oleum est fides lucuples.

Dr. *Paulus:* De Christne maa ei lade sig overraske

---

[1]) Primo ponitur quædam parabola, in qua aliqui excluduntur a regno propter defunctum interiorem, in secunda quod quidam excluduntur propter negligentiam extorioris operationis . . . lampades animas illuminatas lumine fidei quod in baptismo receperunt . . . sponsus filius, sponsa humana natura, per oleum significantur bona opera . . . misericordia . . . interia lætitia . . . sec. Origenem . . . sancta doctrina. (C. in Mt. Parana 1861, S. 228. 29).

[2]) Credo hanc partem parabolæ non esse necessarium sed ornamentum ex consvetudine ejus rei. (S. 504).

[3]) Virgines sunt quilibet fideles, *prudentes* illi pui habent fidem cum operibus misericordiæ, charitatis aliarumque virtutum, *fatuæ* qui solum fidem habent sine bonis operibus. (C. in IV. Ev. 1640).

[4]) Nam in his comparationibus non sunt premandæ singulæ partes, sed intuendus scopus comparationis, cetera habenda accesfionum vice. Scopus est quem Christus ipse indicat verbis: γρηγορεῖτε (Annot. S. 427).

af Christi andet Komme, ellers gaar den paradisiske Løn for Alvor tabt[5]).

---

[5]) Die Christen müssen sich alle Mühe geben, damit nicht das zweite Dasein Jesu auf Erden sie unvorbereitet überrasche. Wären sie damals nicht vorbereitet, so wäre das Antheil an der paradiesischen Belohnung der siegend. u. herrschenden Theokratie für sie — und zwar nicht bloss im Scherz — verloren.

Talenterne.

Matthæus 25, 14—30.

Nøie knyttet til den foregaaende fremtræder denne Parabel. Med γάρ er nemlig dens Indhold betegnet som noget, der skal belyse Spørsmaal fra den foregaaende Parabel. ὥσπερ følges af en Anakoluthi eller Anapodoton, der *saglig* vistnok viser frem til Hovedsynspunktet for hele denne Parabel, som udtales i Paradoxet: „Den som har etc.“ v. 29[1]). Dermed finder vi ogsaa, hvad γάρ gaar tilbage paa, nemlig det i det foregaaende, som omhandler *at have og at ikke have*, hvilket netop var en Hovedsag i den forrige Parabel og Aarsagen til den tragiske Krisis der. Nogle *havde* og andre *havde ikke*. Nu mente hine ulykkelige, at de havende skulde og kunde dele med sig til de ikke havende; hvad jo ogsaa som en almindelig Regel kan synes ganske rimeligt. Men her sætter den

---

[1]) Det er rigtigt nok, naar *Jülicher* siger, at der som Eftersætning maa udfyldes med: „ligesaa er det i Himmeriget“. Men gaar vi saa nærmere ind paa Sagen og spør: ligedan som hvad? saa blir Svaret: ligedan som i Lignelsen Forholdene skildres; men det characteristiske ved disse Forhold gives netop i kort Begreb i Gnomen. *Saglig* blir derfor Gnomen (29) den udfyldende Eftersætning.

anden Parabel ind med sin, i Parabelens Forløb nærmere begrundede These, hvis Indhold er: Saa er det alligevel ikke; thi det gjælder i dette Stykke at have noget *for sig selv*, noget *selverhvervet.* Det gaar i Guds Rige saa langt fra an, at de ikke havende laaner hos de havende, at tvertimod her den omvendte, paradoxale Lov gjælder, at de ikke havende skal *fratages* det, de har, og de havende skal faa mere og i Overflod. Dette, og hvorledes det i Grunden forholder sig med det at have noget selverhvervet i Guds Rige, forklarer nu Talentparabelen nærmere, og derfor begrunder den i Sandhed visse af Resultaterne i Jomfru-Parabelen. Det blev jo, som oftere fremhævet, i Jomfru-Parabelen betonet meget stærkt, at der trænges noget *selv*erhvervet for ikke at udelukkes i den sidste Dom. Hvorledes kan dette være muligt i *Naadens* Rige? Dette Problem fremkalder Jomfru-Parablen uvilkaarlig, og det kunde ikke behandles inden Rammen af denne Parabel selv. Derfor maa det frem nu og i en ny Billedform. Deraf sees ogsaa, hvor i det mindste *saglig* rigtig den Plads er, som Talent-Parabelen hos Matthæus har faaet, og hvor *de* tager feil som mener, den er hidsat her af Mangel paa en bedre Plads. Saaledes *B. Weisz* og *H. Holtzmann*, der vil forbinde denne Parabel med „Den utro Husfoged“ som et Parabelpar, der i Traditionens Strømfar skulde være flydt fra hinanden. Vi beder her lagt Merke til, hvormeget Tydegnomerne dog markerer Tendensens Forskjel i disse to Lignelser.

Hermed har vi faaet Klarhed over Talentparablens specielle Situation, den ene Forudsætning for dens rigtige Opfatning.

Lad os nu se paa *Enkelthederne i Parabel-Billedet.*

V. 14. „*Ligesom nemlig en Mand, som skulde reise udenlands, kaldte sine egne Tjenere og overgav dem sin Eiendom.*“ V. 14.

Manden kan under sit Fravær ikke selv styre sine Midler, forsaavidt som disse er knyttede til Landets Næringsliv. Ved Midlerne forstaaes her vistnok, som *Jülicher* med Rette fremhæver, de *rede* Pengemidler. Om Manden netop er en „schlichter Handelsmann“ *(Weisz* og *Jülicher)* fremgaar ikke tydelig af Texten, spiller ingen Rolle for Lignelsens Tendens, og at drage vidtrækkende Slutninger af denne Gjetning er ugrundet. For at nu ikke hele Udnytningen af Pengemidlerne eller store Dele deraf skal strande, maa han have dem forvaltede ved andre, og det saadanne, som han vil kunne vente vil arbeide i hans Interesse. Ganske naturlig vender han sig til sine egne Tjenestemænd eller efter Datidens Forhold: Slaver (τοὺς ἰδίους δούλους), ligesom enhver klog Forretningsmand i samme Tilfælde vilde gjøre. Dem overdrager han den Formue, hvoraf hans egen Virksomhed eller en Del deraf afhænger. Det kan være den hele Formue eller en Del deraf, sandsynligvis den til Drift bestemte Formue, da det jo fremgaar af Sammenhængen, at den skal nyttigggjøres, som om han selv var tilstede. Derimod siges det ikke, at han med det her nævnte Beløb har udtømt sin *hele* Drifts-Eiendom. Det fremgaar tvertimod af Formen ᾧ μὲν — ᾧ δὲ — ᾧ δὲ, at disse tre er tænkte Exemplifikationer, for at faa udtrykt, at Uddelingen, Betroelsen, sker med Forskjel. *Forskjellen* i saa Henseende kunde ei udtrykkes i den forrige Afdeling af vort Kapitel ved Jomfru-Parabelens Billedmidler. Nu sker det. Og det sker ikke vilkaarlig, men ud fra vel overveiede Grunde, efter den enhver egne Evne, κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν ɔ: ikke netop særlig alt efter den forskjellige *moralske* Udrustning, men, i Lignelsens Medfør, efter enhvers Evne til at disponere en større eller mindre Kapital med Fordel. Uligheden betones uden ligelig Proportion, som naturligt er; derfor *ikke*: 5—3—1 Talenter. Her som altid Naturtroskab som et gjennemgaaende Drag og som et Middel til at virke
V. 15. slaaende ved Sandhedens Magt. Altsaa: v. 15: „*Og den*

ene gav han fem Talenter, den anden to, den tredie een, enhver efter hans Evne, og drog bort." De ældre Udlæggere, blandt dem *Luther,* henfører εὐθέως til det forudgaaende ἀπεδήμησαν. Det er vel det sandsynligere, at εὐθέως hører til πορευθεὶς og „maler ligesom dette, jevnfør 22, 15, Tjenerens Iver" (Jülicher). Fem Talenter (= ca. 20,000 Kroner) er en ganske betydelig Driftskapital, og de andre Summer er heller ikke ringe. Saasnart Summen var overdragen, fik Tjenerne den fulde Selvstændighed og Ansvarlighed for Kapitalens Behandling og Udnyttelse. Thi nu var Herren borte. Nu skulde deres forskjellige Duelighed staa sin Prøve. Denne havde forskjelligt Udfald. v. 16: V. 16.
„*Den, som modtog de fem Talenter, gik strax hen og virkede med dem og gjorde ud deraf fem andre Talenter.*".

Med ἐργάζεσθαι udtrykkes en Virksomhed med Bibetydning af Driftighed, derfor en Virksomhed, som giver Udbytte — hvad der ogsaa ligger i vort „virke". Særlig anvendtes ogsaa Ordet om Forretnings-Driftighed. *Jülicher* antager, at det vel i Folkesproget særlig brugtes om Pengeforretninger. Med ἐν (saaledes allerede hos Demosthenes) udtrykkes, at Virksomheden beroede paa disse Talenter (saaledes *Weisz*). ἐποίησεν, som har Sidestykke i det hebr. עָשָׂה (se Gen. 12, 5, hvor עָשׂוּ af LXX oversættes med det synonyme ἐκτήσατο) og i det latinske *facere,* har ogsaa et Sidestykke i vort Sprogs: „*gjorde ud*". Hvad han gjorde ud var 100 % = en Fordobling, et agtværdigt Resultat. Med fuld Ret fremholder *Jülicher,* at man hverken behøver at henvise til Oldtidens høie Rentefod, eiheller tænke paa Udlaaner = resp. Aagerforretninger (hvortil heller intet i Texten hentyder) for at forklare dette gode Udbytte. Der gaar jo *lang Tid* hen, inden Opgjør holdes. Alt tyder blot paa klogt og virksomt, men fuldt hæderligt Arbeide, med Pengene som Støtte. Den anden Tjener havde lignende Udbytte: v. 17. „*Lige-* V. 17.
saa han med de to — indvandt to andre." Der siges (med ὡσαύτως) intet om, at *Arten* af de to forskjellige Tjeneres

Arbeide var ens, kun at *Udbyttet* var det samme. Derfor er den andens Fortjenstlighed ikke ringere, kanske tvertom, siden han havde en ringere og derfor mindre effektiv Kapital. Vistnok bragte han det ei, absolut taget, til den samme Sum. Men det er blot naturligt.

Er her fuldkommen Ligeværdi, saa er den tredie Tjeners Adfærd og Udbytte saa meget forskjelligere.
V. 18. v. 18. *„Men den, som fik een, gik hen og grov Jorden op og skjulte sin Herres Penge."*

Denne Adfærd adskiller sig først deri, at han, istedenfor at virke med Pengene, „grov Jorden op", en som Kapitalanbringelse betragtet lidet adæquat Syssel. Dernæst skiller han sig ud deri, at han blot gjemte sin Herres Penge. Thi han grov naturligvis op Jord for at finde et Hul til sikkert Skjul for Summen. Skatte, skjulte i Marken, var jo vel kjendt og hævdet Brug (Mt. 13. 44). Naar vi af Lignelsen kan skjønne, at Forudsætningen fra Herrens Side var, at han skulde handle med Kapitalen, (netop fordi den var betroet som „Kapital") som Herren selv vilde have gjort, saa bliver denne Adfærd uforsvarlig. Den er vistnok paa een Vis ikke uærlig, tvertimod efter sin Form *over*ærlig. Men den er dels uadæquat, uafpasset efter Formaalet, dels egoistisk, fordi den gaaer ud paa at hytte sig selv, intet videre, dels fuldstændig blottet for Paaskjønnelse mod Herren, fordi den viser, at han ikke engang tænker paa, ja ligefrem viser, at han ikke ønsker at erhverve det forventede Udbytte til den Husbond, som dog havde vist sig saa kjærlig og tillidsfuld. Denne Adfærd gjør videre Sagen meget let og er saaledes Tegn paa Tjenerens Sløvhed og Interesseløshed i sit Kald. Den gaar ensidig ud paa eget Bedste og er dog eller netop derfor kortsynet. Herren har i det store og hele dømt ret ved at betro denne Tjener mindst. Det hele viser, at det kommer ikke an paa Summens Størrelse — den med to Talenter naaer ved Flid saa langt som den største — forholdsvis

da. Den mindst betroede skylder sit manglende Udbytte til sin egen Adfærd og sine egne Charakteregenskaber. Hans Adfærd lægger Arten af disse Egenskaber klart i Dagen.

Hermed er Udfaldet af det forestaaende Opgjør ogsaa
givet, og derfor indføres nu dette. 19. *„Men efter lang* V. 19.
Tid kommer hine Tjeneres Herre og holder Opgjør med dem.“
Overmaade treffende bemerker *Jülicher:* „Forhandlingen fortælles nu med egte orientalsk Omstændelighed og med tilsigtet Form-Lighed i Udtrykssættet.“

Den Tid, som Herren blev borte, maa have været længere end ventet, og dette kunde naturligen indbyde lade Tjenere til Indbildning om aldrig at skulle gjøre op. Deres Efterladenhed fik paa den Vis ingen Opvækker, og der indtraadte Sløvhed. Imidlertid er Udsættelse ikke jevngodt med Fritagelse for Opgjør, derimod med øget Elendighed for den skyldige. Hvorledes det
gaar de her særlig nævnte Tjenere, siges nu: 20*: „Og den,* V. 20.
som modtog de fem Talenter, traadte frem og bar frem andre fem Talenter og sagde: Herre! fem Talenter gav du mig; se, fem andre Talenter har jeg udbragt deraf.“

Det er charakteristisk, at han kun nævner Resultatet. Treffende siger *Jülicher:* „En Slaves Sprog er fint truffet: han stiller kun Kjendsgjerningerne ved Siden af hinanden, uden engang syntaktisk at sammenknytte dem, endsige at uddrage en Dom af dem.“ Der er intet Praleri deri, kun det ligefremme Faktum bæres frem, rigtignok med Ord, hvori Glæden ligesom toner igjennem. Herren overgiver han sin Vinding; thi hans er Gaven, og hans er dens Udbytte. Selverhvervede er vistnok de fem Talenter, men til Herrens Glæde og Nydelse, ei til hans egen. Derfor lægges her for Dagen et ægte Tjenersind, ligesom hans Adfærd under Fraværet har været præget af Tjenertroskab. Men saa uegennyttigt dette end er, saa er det dog netop derfor ikke unyttigt, ligesom Selvløshed i det Hele dog nok, naar alt kommer

til alt, er den bedste Selvhjælp i Længden. Den, som glemmer sig selv og egen Fordel, finder sig selv og vinder sin egen Fordel. Dette er et moralsk Paradox, som giver sig af Parabelens Sammenhæng, og som neden-
V. 21. for vil finde sin Forklaring. Thi det hedder: 21: „*Hans Herre sagde til ham: Godt, gode og tro Tjener! du har været tro i det ringe, over meget vil jeg sætte dig, gaa ind til din Herres Glæde.*“

εὖ drager *Meyer* til det følgende: „Trefflich warst du in Bezug auf weniges treu.“ Men dette er tungt, og skjønt der skulde staaet εὖγε, er dog vel εὖ i Hellenismen mulig og gir en langt bedre Mening. Thi efter Meyers Opfatning vilde εὖ ligesom opsluge ὀλίγα og derfor Modsætningen mellem ἐπὶ ὀλίγα og ἐπὶ πολλῶν ikke træde klart frem.[1]). Langt bedre at Lovtalen klinger ud i εὖ og faar sin Begrundelse i: „Du har været tro i det ringe“, og den rosværdige Adfærd derefter faar sin Løn i den sidste Sætning: „jeg vil sætte dig over meget o. s. v.“

Han er god; naturligvis hverken „god“ som almindelig moralsk, omfattende Charakterbetegnelse, eiheller „godhjertet“ som i Mt. 20, 15. Men „god“ efter det i Lignelsens Sammenhæng herskende Synspunkt, altsaa som *Tjener*[2]), fordi han saa ganske har gjort sin Herres Interesse til sin baade under Fraværet og nu ved bramfrie Overdragelsen af al Vindingen. Og netop derfor er han ogsaa *tro*, trofast πιστός. Dette er en særlig Bestanddel

---

[1]) *Jülicher* hævder den Opfatning, at „εὖ visselig (ligesom det blot elegantere εὖγε Lc. 19, 17) er en Interjektion nogenlunde som det tydske „ei“ for at udtrykke Glæde.“ Denne Opfatning kan synes ret rimelig; Spørsmaalet er for Udlæggelsen temmelig ligegyldigt.

[2]) Det falder omtrent sammen med *Jülichers* = „dygtigt“; medens dennes videre Formodning: „i Vokativ maaske med Bibetydningen, som Mc. 10, 17 διδάσκαλε ἀγαθέ = kjær“ — bare *er* en Formodning.

af hans Godhed som Tjener, men en Del, som netop er den vigtigste og derfor særlig fremhæves.

Han faar sin Løn, sin Belønning, deri, at han faar større Raaderum for sin Virken. Han faar mere udstrakt Myndighed, mere at øve sine Kræfter paa, mere at tilfredsstille sin Virkelyst ved. Han faar samme Selvstændighed som hidtil, kun i større Omfang, og han faar dertil Lod og Del med Herren selv. Den „Herrens Glæde“, som han faar Løfte om, kan neppe blot bestaa i Deltagelse i Festmaaltidet, som desuden i vor Lignelse ikke udtrykkelig omtales, men maa betyde det, at han skal dele sin Herres fulde Lykke med ham, være som hans Broder. Har han identificeret sin Interesse med sin Herres, saa identificerer Herren nu sin Lod, sin glade, sorgløse Lod med Tjenerens. Denne Ophævelse af Tjenerstillingen fremhæves ogsaa ellers, saaledes naar det heder, at Herren skal lade den tro Tjener sætte sig tilbords og saa selv skal varte ham op (Lc. 12, 35—38). Det maatte gjøre et mægtigt, et hjertegribende Indtryk i en Tid, hvor Afstanden mellem Træl og Herre er saa svimlende som i hin Tid, at høre, at Trællen ei alene frigives men skal blive Herrens Ven og i hans Samvær skal faa glæde sig ved sin Magt som han og med ham[1]).

---

[1]) Den *Sælsomhed*, som *Jülicher* mener ikke kan negtes at klæbe ved disse Løfter eller denne uhørte Ophøielse, kan jeg ikke fatte kan volde nogen Betænkelighed. Sælsomheden existerer ikke; det *skal* være en storslagen Belønning, kongelig om man vil, og slaaende Analogier anføres af *Jülicher* selv baade fra den gamle Bibel (Esther 5, 14: til Haman: „gak saa glad med Kongen til Gjestebudet“) og af Jesu egne Taler (Lc. 14, 23 til dem ved Gjerderne, Lc. 12, 37 se ovenfor). Lige overfor dette forekommer de forsøgte Distinktioner som et næsten ufatteligt Pindehuggeri. Men *Jülicher* sidder fast i Fordommen om, at Manden i vor Parabel skal være „schlichter Handelsmann“, og hele hans Formue indskrænke sig til de 8 Talenter, og endelig i den store Grundfordom, at Matthæus har for Sedvane med en særdeles „frisindet Samvittighed“ at omarbeide sin Mesters Taler efter *sit* Skjøn. At Parabelens „Herre“

V. 22. 23. V. 22. 23 gjentager nøiagtig det Samme om den anden Tjener. Dette er ikke bare tom Gjentagelse, men vil tilkjendegive, at det for *denne* Husbond ikke kommer an paa den absolute Størrelse af Vindingen, men at samme Grad af Troskab faar samme Grad af Løn — ingen Forskjel trods Forskjellen baade i Begavelse og i Udbyttet. Det er neppe tvivlsomt, at jo ved dette Træk Parabelfortælleren ret tydelig har stillet sig for Øie, at „Herren“ her afviger fra, hvad der i Billedets lavere Virkelighed jevnlig pleier at gaa for sig, nemlig at baade Konger og andre Stormænd, naar de lønner Fortjenester, lader den ligestore Troskab og Duelighed, udvist i ringere Stilling, faa ringere Løn og Ære. Men det strider alligevel ikke mod en *dybere* Realisme og en idealere Sandsynlighed at lade en jordisk Stormand handle efter en sandere Retfærdigheds Grundsætninger end denne Verdens almindelige Sedvane tilsiger. Og Fortælleren er dermed sikker paa, netop *ved* denne strengere Retfærdighed, at faa Tilhørernes Tilstemning og at tvinge deres Overbevisning til at give ham Ret, særlig ogsaa i Anvendelsen paa den høiere Virkelighed. Og *dernæst* maa ved en Parabel aldrig glemmes, at det er den *høiere* Virkelighed, som af Fortælleren uafladelig haves for Øie. Fra Lignelsen om „Arbeiderne i Vingaarden“ véd vi, at Jesus er fuldt paa det Rene med saadan Forskjel mellem Handelsmoral og den høiere Moral, mellem Verdenslivets og „Guds Riges“ Sedvaner og Love.

Saa meget større er Forskjellen med den tredie
V. 24. Tjener. 24. „*Men den, som havde modtaget een Talent, gik ogsaa frem og sagde: Herre! jeg kjender dig, at du er en haard Mand, der høster, hvor du ikke saadde, og samler,*

---

maa tænkes storslagen, bestyrkes ved den efterfølgende Lignelse, der aabenbart vil skildre samme Mand som vor Lignelse. Søsterlignelsen hos *Lukas* (Kap. 19) har ogsaa en stormægtig Mand for Øie, der lønner kongelig.

hvor du ikke udstrødde, 25. i min Frygt gik jeg hen og skjulte din Talent i Jorden: se, her har du dit.“

εἰληφώς, som *Weisz* siger: Perf. part., fordi han endnu besad den ubenyttede Talent som modtagen. ἔγνων] jeg har erkjendt dig ɔ: jeg kjender dig. σκληρός betyder haard. *Cremer* siger: nach welcher Seite hin σκληρότης gemeint ist, kann stets nur der Zusammenhang ergeben, da der Sprachgebrauch sich nicht wie im bibl. σκληρύνειν nach irgend einer Seite hier fexirt hat. Meningen her maa være *streng* i Betydning af nærgaaende, en som tager sin Ret til sidste Smule og levner andre intet. Denne Beskyldning udvikles nøiere i de følgende Ord: διασκορπίζειν maa betegne Udspredelsen paa den aabne Tærskeplads. Altsaa selv, hvor han intet har saadd, høster han, og hvor han intet har udstrødd, samler han op; han gaar ei alene til det Punkt, at han kræver sit, men han vil ogsaa høste af andres Arbeide, ikke blot af sit eget Arbeides Frugt — bare han har Magten, saa udnytter han den for at berige sig. Altsaa: nærig Nærgaaenhed endog ind paa andres Arbeides Udbytte, om muligt, skyldes Herren for. For nu at hytte sig mod dette, saa siger Tjeneren, at han har sat sig i den Stilling, at han kunde gjøre slige Forhaabninger til intet. Dette ligger ialfald som en skjult men gjennemskinnende Undergrund i de brugte Ord. Nu har han kun selve Kapitalen, den skal Husbonden faa, ikke det mindste mere. Denne Adfærd viser et ualmindelig slet Sindelag hos Manden som Tjener. Saa langt fra at lade sig lede og drive af Tanken paa sin Herres Interesse og arbeide for den, saa lægger hin Tjener an paa at umuliggjøre alt Haab om egentlig Vinding af den betroede Kapital. Selv vil Tjeneren ingen Møie have, dernæst modarbeider han en formodet udpræget Havesyge hos Husbonden. Og saa har han endda, som vi siden skal se, i sin bitre Mistænksomhed gjort sin Herres Hjertelag blodig Uret, saa at hele denne tarvelige Handlemaade, naar alt kommer til alt, hviler

paa en Løgn, som hans eget snævre Hjerte har skabt ud af sin Ondskab[1]). En Del af denne Uret overtyder
V. 26. Herrens Svar ham og Tilhørerne om. v. 26. „*Men hans Herre svarede ham og sagde: Slette og efterladne Tjener, du vidste at jeg høster, hvor jeg ikke saadde, og samler, hvor jeg ikke udstrødde, da burde du have givet mine Penge til Vexleren, og jeg skulde faaet mit igjen med Renter.*"

Slet kaldes Tjeneren (neml. i sin Egenskab af Tjener) og efterladen. Men nu gaar Husbonden nærmere ind paa Tjenerens Opfatning, dels for at begrunde disse Charakbetegnelser, dels for at vise, at selv ud fra egne Forudsætninger er han en slet Tjener. Dersom denne nemlig gaar ud fra, at Herren vil have Frugt af sine Penge uden eget Arbeide, saa skulde Tjeneren netop handlet anderledes, end han har gjort. Og selv om Tjeneren desuden var opfyldt af en overvældende Ængstelse for at resikere at miste en Drachme af denne Herres Penge, saa var der endda Raad med det ogsaa. Bankmændene vilde nok gjort Pengene frugtbringende uden Møie for Herren („uden at han saadde") og uden Møie for Tjeneren med (βαλεῖν udtrykker den møieløsest mulige Adfærd). Saadan vilde en Handlemaade ud fra egne paastaaede Funderinger seet ud. Naar han ikke engang har gjort *det*, saa har han ligefrem vist Ondskab ved

---

[1]) *Jülicher* mener, at „τὸ σόν involverer en indirekte Anklage mod hine ἄλλα τάλαντα, som v. 20, 22, Medtjenerne har bragt med, de er tagne fra andre Folk og saaledes efter streng Ret ei den nuværende Eiers Eie." Neppe! Intet i Parabelen peger paa, at nogen kunde falde paa at kalde Udbytte af ærligt Arbeide med en Kapital i Handel og Vandel (og derom alene er her Tale) for andre fraranet. Den Slags socialistiske Meninger kan man finde i det 19. Aarh., hin Tid var de fremmede. Derimod har han Ret i, at Tjeneren har en Følelse af at maatte retfærdiggjøre sig, og at det nye, som kommer til i Forhold til v. 18, er hans *Motiv*. Men som vi ovenfor har set, falder det saa uheldigt ud, at Fremførelsen deraf netop blotter Tarveligheden i Tjenerens Adfærd lige ind til dens inderste raadne Rod.

sin Adfærd og ranet Herrens Udbytte fra ham. Det angivne Motiv er altsaa ikke engang det virkelige. Han er ligefrem en „slet og efterladende Tjener". Det er Sagen. Dette motiverer den strengeste Straf, som ogsaa
følger. v. 28. „*Tager fra ham Talenten og giver den til* V. 28.
ham, som har ti Talenter."

Hermed udtales en Straf, som er en fuldstændig Ribning for alt muligt han eier og har. Men tillige vises dermed, at Formodning om Herrens havesyge Sindelag er ganske urigtig. Her aabenbares den største Liberalitet fra Herrens Side mod dem, som fortjener det, og tillige lægges for Dagen, at Troskab ligefrem lønner sig. At gjøre Herrens Interesser til sine lønnes med, at Herren gjør Tjenernes Interesser til sine — fuldstændig Identitet paa begge Sider. Det er paa den, som har mest, at dette fuldbyrdes, men kun som Exempel. Det er nemlig ikke ham alene, som faar det. Det fremgaar af det begrundende følgende Vers. Dette indeholder nemlig en almindelig Grundsætning, som tydeligvis skal opfattes som den Grundregel, hvorefter hin Herre jevnlig handler.
29. „*Thi hver, som har, skal gives og han skal have Over-* V. 29.
flod, og den, som intet har, ogsaa hvad han har, skal fratages ham."

Her siges udtrykkelig, at det gjælder *enhver* havende, at han skal faa til Overflod. Denne Sætning er gnomisk og skjønt den naturligvis udtales af „Herren" i Parabelen, saa bliver den dog alligevel at opfatte som de andre *Tyde*gnomer, hvem den ligner: „Saaledes skal de sidste blive de første etc." Saglig er det saa, at Lignelsen som saadan strengt taget slutter med v. 28, og 29, saaledes som *Jülicher* siger, „beigefügt worden als behältliche Formulierung einer aus der Geschichte zu entnehmenden religiøsen Wahrheit." *Jülicher* fremsætter dette som en Mulighed og tilføier: „Und die Geschichte ist dann eine prächtige Parabel, deren Pointe, wenn man alles eigentlich versteht, mit Nothwendigkeit aus ihr hervorspringt

und zur Verwerthung für das sittl.-relig. Leben sich darbietet.“ Efter *vor* Theori er dette en ligefrem Konsekvens, og dermed en Bekræftelse ogsaa af Theoriens Rigtighed. I sig er Gnomen paradoxal: først fordi saadan Ribbing og slig Overflod er urimelig, dernæst fordi den anden Sætning indeholder en Selvmodsigelse. Begge Gaader *er* imidlertid løst i og med Parabelen. Den, som intet har, er den, som intet *selverhvervet* har. Han mister ogsaa det, han har som Gave. Dette er retfærdiggjort ved 1) hans Handlemaades Ufrugtbarhed, 2) hans onde Sind. Den andens Overflod motiveres ved 1) hans Duelighed, 2) hans trofaste Tilslutning til Herren. Intet er rimeligere, intet ligger mere i selve Sagens Natur. Men de tro Tjeneres Overflod viser sig dog som Naadens Løn. Den lade Tjeners Berøvelse er en Følge af Naadens Ansvar og Krav. Naaden lønner ufortjent, men straffer efter Fortjeneste. Dertil kommer naturligvis ogsaa en ny Straf ved Udelukkelsen Ligesom de tro faar dele alt med Herren, fordi de er blevne ett i Sind med ham, saaledes maa de utro udelukkes, fordi deres og deres Herres
V. 30. Hjerter er fjernede fra hinanden: 30: „*Og den ubrugelige Tjener — kaster ham ud i Mørket udenfor; der skal være Graad og Tænders Gnidsel.*“

At vi her er inde paa Lignelsens Anvendelse inden det aandelige Omraade, er ret tydeligt. Derfor blir det rimeligst at antage, at Overgangen til Anvendelsen allerede sker med v. 29. Kun er Overgangen fra Billed til Anvendelse skeet med fin Umerkelighed, og dog methodisk regelret. Udenfor maa han, hvor der er mørkt i Modsætning til Festsalens Lys; hvor der er Graad — Angerens Tantaluskval — og Ærgrelsens tænderskjærende, selvfortærende Vrede over egen Taabelighed.

Denne Parabel er forsaavidt *paradoxal*, som den munder ud i et Paradox, hvis Løsning den tillige er.

Men netop derfor er den paa samme Tid gjennemgaaende *argumentativ*, idet den beviser Paradoxets Ret. Som vi har seet, bliver Paradoxet fuld og indlysende Selvfølgelighed gjennem Parabelens Udredning. Staaende alene vilde Paradoxet været af en ialfald bestridelig Retfærdighed. I Parabelens Lys maa dets Forsvarlighed, ja Nødvendighed indrømmes af enhver. Om Paradoxet, som denne Talefigur ofte forekommer i Jesu Taleform, siger vor Tids største Parabelkjender, C. E. van *Koetsveld*, at Hensigten var just ved det pinlige Indtryk af det tilsyneladende usande, umulige eller uretfærdige at indprente dets iboende Sandhed dybere; og ganske i Østerlændingernes Aand! Thi „de Vises Ord er som Brodder, som indslaaede Nagler“ (Præd. 12. 11)[1]). Det er ved at tilknyttes saadanne Paradoxer, at mange af Parablerne som disses Forklaring blev saa uforglemmelige for de gode Tilhørere. Af de af os gjennemgaaede har Medtjener-, Arbeider- og Talent-Parablen saadan Tilknytning.

Er nu denne Parabel et Bevis for en saadan almindelig Lov, saa følger deraf, at Udlæggelsen maa være rettet paa Hovedpunktet, og at ikke hvert Træk inden Parabelens Billed-Omraade har en modsvarende enkelt Sag eller Person i den aandelige Verden; at vi i det Hele, hvor vi udlægger Enkeltheder, snarere maa bruge „ligesom det i Lignelsen har sig saa — saaledes har det sig i Aandens Verden saa“ — end bruge Formlen „Det = det.“

Naar vi saa mindes Situationen fra det foregaaende, vil Tydningen ikke falde vanskelig eller synderlig tvivlsom.

Problemet fra Jomfru-Parabelen: Har vi da i Naadens Rige noget selverhvervet? faar en lysende Opklaring. Noget i egentligste Forstand selverhvervet findes vistnok ikke. Alt har sit nødvendige *Grundlag* i Guds Naadegave. Ligesom Tjenerne intet kan udrette uden Kapital,

---

[1]) De Gelijkenissen van den Zaligmaker, 1869, I, 442

saaledes kan Guds Børn heller ingen Dyder fremvise uden Naadegaven. Dette begrænser paa den ene Side Selverhvervets Begreb, som derved bliver ganske relativt, hvad der er ganske følgerigtigt inden Naadens Husholdning. Paa den anden Side begrunder dette med betroet Kapital ogsaa Nødvendigheden af et Selverhverv paa Naadens Grund. Thi idet Naadegaven optræder som *Kapital*, følger Opgaven med Gaven som dennes egentlige Hensigt. Naaden betegnes derved som fyldt med *Krav* om Anstrengelse. Det, som skal udvindes, bliver derved betegnet som fuldt ud Personlighedens eget, hans individuelle Eiendom, sammenvoxet med hans Liv som dets personlige Vinding. Og saaledes er det ogsaa med Sedelighedens Dyder inden Guds Rige. De har sin Rod i Guds Naade, staar og falder med den som Udbytte med Kapital. Men de er dog umulige uden eget Arbeide, som den lade Tjeners Adfærd viser. Dydernes Mængde og deres Virkekraft udadtil kan være forskjellig, og de kan *forsaavidt* veie uligt i Vegtskaalen ved Opgjøret. Men *det* afhænger af to Ting. Først af Naadegavens Størrelse. Dydernes ulige Virkekraft i det godes Tjeneste afhænger *forsaavidt* netop af Guds Naade. Og *denne* Side ved Sagen har saaledes intet fortjenstligt ved sig. Den større Ære, som dog i Verden vises de store Mænd ogsaa inden Guds Rige fremfor de smaa, kan vistnok være naturlig, fordi de store, mægtige Dyder ganske vist er værdifuldere for dette Liv end de mindre. De fremmer i større Maal Rigets Interesser, saaledes som en Pauli, en Luthers Dyder — hvilket ogsaa i Parabelen fremstilles ved det større Udbytte, absolut taget, der beriger Herren mere end det mindre. Dette er unegteligt og skal være unegteligt. Men alligevel faar de store, magtfulde Dyders Bærere ikke større Løn for *det*. I *saa* Henseende godkjender *ikke* den himmelske Herre Verdens Dom. Den mindre magtfulde Dyd faar samme Ros og samme Løn som de mere magtfulde, forudsat at de er Frugt af lige

Troskab. Thi under de Omstændigheder beroer den større Magtfuldhed paa *Naadens* Størrelse, og den er Guds Fortjeneste alene.

Men denne Forskjel i Naadegavens Kvantum er igjen — efter Parabelen — begrundet i *Naturgavens Art.* Den, som ifølge sin Naturbegavelse kan raade med den større Naadegave, den, som magter det større, faar den større og omvendt — ἑκάστῳ κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν. Dette er i Parabelen fornuftig Adfærd, — og overført paa det aandelige Omraade: i Guds Riges Interesse er det ogsaa — at lade de store Naadegavers Kvantum rette sig efter Naturgavernes Maal. Men nogen Fortjenstlighed paa Menneskets Side er det ikke, eftersom jo baade i Parabelbilledet og i Naadens aandelige Verden ogsaa selve Naturgaven er fra Gud. Ved Gjennemførelsen af den i Naadegaven liggende Opgave kommer det an paa *Sindelaget.* Dette viser sig tydeligt ved den Belysning, de gode Tjeneres Sindelag faar ved at stilles op imod den slettes. Denne har anseet sin og Herrens Interesse for hinanden modsatte. Han vil ikke lade Herren faa nogen Vinding af sine Penge — ei engang det at sætte dem paa Rente falder en Mand med et saadant Sindelag ind. Det modsatte er Tilfældet med de gode Tjenere. Hos den slette en gjennemtrængende Mistillid, som hviler paa et Feilsyn og Feilregning, hos de andre trofast Tillid, som sandkjendes. Hos den første alt *mod* Guds Interesse. Hos de andre alt *for* Gud, *i* hans Interesse.

Paa samme Maade hviler i Aandens Verden al Vext i Dyd, naar Naadegaven er der, paa Tillid til Gud, ɔ: Tro. Denne skaber hin Interessernes Samklang, der ei spørger om mit og dit. Alt *for* Gud, ligesom alt *ved* Gud, nemlig ved hans Naades-Kapital. Derfor ogsaa alt tilbage til Gud som ham tilkommende. Paa den anden Side: savnes Troen, saa bliver Følgen deraf ikke alene Interesseløshed, men endog Interessernes Modsætning — uvilkaarlig bliver dette Tilfældet.

Hvad i Jomfru-Parabelen efter Billedets Art ikke kunde fremstilles: at Selverhvervet beror paa Naade og forudsætter Tro som subjektivt Vilkaar for Selverhverv, det klarlægges her.

Ligesaa vises det, at Selverhverv udspringer som nødvendig Følge af Troens Tilstedeværelse. Da nemlig denne med indre Nødvendighed gjør Guds Børns Interesser til ett med Guds egne, *kan* Troen umulig være uvirksom, men maa øge sit Fond. Det er Herrens Mening, at Fondet *skal* øges: saa vilde han gjort selv. Det maa Barnet ogsaa gjøre, kan ei lade det være, uden hvis Troen rives ud af hans Liv. Troen er altsaa frugtbærende efter sin egen Natur, Vantroen efter sin Natur gold. Den sidste hindrer endog *enhver* Art af Frugtbarhed, selv den, som skulde *synes* forenelig med dens egen Forudsætning. Men dens egen Forudsætning er alligevel i Virkeligheden ikke den, at der kun hersker Interesseløshed. Denne slaar uvilkaarlig om til modstridende Interesse. At vise dette er Hensigten med den logiske Analyse af Tjenerens Standpunkt i Husbondens Opgjørs-Samtale med den slette Tjener. Derfor er det uberettiget at spørge, hvad der menes med Vexlerne. Omtalen af dem skal kun tjene til at afdække de vantroes virkelige, paa Bunden af deres Sjæle liggende Sindelag. Udover dette har hint Træk ingen Betydning, men dets Betydning er alligevel af indgribende Vigtighed.

I sin Evne til at gjøre Personens Interesse til ett med Guds er Troen selvforglemmende — selvforglemmende i sin Arbeidsiver, selvforglemmende i sin Ofring af Selverhvervets Vinding som Gud tilhørende. Vantroen er selverindrende i sin Ladhed og i sin Ulyst til at give Gud noget, som formenes ikke at høre *ham* til.

Men i sine Virkninger slaar disse ulige Sindelags Handlemaade om til det modsatte. Dermed kommer vi ind paa Lønsspørgsmaalet.

Troen glemmer egen Interesse, just fordi denne gaar op i Guds. Dette mødes fra Guds Side dermed, at Han gjør sin Interesse til ett med den Troendes. Deraf bliver Udfaldet, at den Troende faar større Løn, end han endog kunde vente og drømme om. Han faar Lod og Kaar med Gud selv. Det er et vigtigt Træk i Parabelen, at Gud ei blot giver sin tro Tjener Pengene igjen, men dermed tillige og især Broderretten til „at leve og regjere med Gud i hans Rige". Saaledes er den rette Vei til at sørge for egen Interesse netop at se bort fra den egne Interesse som saadan, lade den gaa op i Guds Interesser, for at gjenopstaa som saglig, ikke personlig seet egen Interesse i høieste Forstand. At opgive ligeoverfor *Gud* sin egen Interesse subjektivt, det er jevngodt med at hævde den objektivt.

Den Vantro, som hævder eller indbilder sig at hævde sin egen Interesse subjektivt baade ved Ladhed og ved ondt Sindelag, opnaar kun at dræbe den objektivt og endegyldig paa Opgjørets Dag. Og ganske naturligt! Gud er jo den afgjørende og den blivende. Udenfor ham er ingen sand Interessehævdelse mulig. Dette stemmer med en Iagttagelse af *Sidgwick* i „Methods of Ethics", naar han siger, at vi, hvis vi vil hævde Selvinteressen i Moralens Verden, maa begynde med at bevæge os bort fra den. Her i Parabelen har vi den dybere aandelige og religiøse Forklaring til, hvad den empiriske Moralfilosof finder ad induktiv Vei. Erfaring og Religion lærer det samme.

Det viser sig her, at skjønt Christus anvender *Lønsmotivet i fuldt Maal*, saa er dog al Egoisme udelukket netop paa Grund af hin Sammenfalden af Menneskets og Guds Interesser, som er en Grundnorm i Lønsprincipet.

Tillige viser det sig, at *Vantroen tegner et falsk Billed af Gud.* Den troer, at Gud, fordi han banlyser al Egoisme hos sine Børn og kræver, at Børnene skal ofre Ham alt, derfor er i aandelig Mening nærig og karrig. Tvert-

imod! Han lønner rigelig tilslut, med en Løn, som er uendelig som hans egen Salighed. Troen derimod ser sandt, skjønt den ei ser med „Mistankens skjærpede Blik“. Den ser med Tillidens Klarsyn, umiddelbart, intuitivt, stort, skjønt, sandt. Og ganske naturligt. Thi Troen er ensartet med Gud. Ligesom Filosofen[1]) siger, at Øiet ser Solen, kun fordi den har noget af Solens Natur i sig, saa ser Troens Øie Gud, fordi den har noget af Gud i sig. Vantroen er det omvendte Tilfældet med. Den ser ikke Gud, fordi den ikke eier Guds Art. Dens Øie er ondt, men Gud er god.

Vantroen har let for at henfalde til den Tanke, at Gud er haard. Det synes jo at ligge i hans svære Krav, i Kravet paa Barnets Selvopgivelse, som dog i Virkeligheden er Selvhengivelse. Der maa Troens Tillid til for for at modstaa Fristelsen til at tænke saaledes. Den maa fastholde mod alle Tilsyneladelser det modsatte, indtil den endelige Løsning, maaske først hinsides Graven, lader se Sammenhængen. Den kan her i Verden ofte ikke finde anden Løsning end netop hint grundlæggende: at Interesserne i Dybet falder sammen, som er Troens Privilegium.

Det fremgaar af Parabelen, at Grundlaget for Lønnens Udmaaling er Graden af *Troskab* i Forvaltningen af det betroede. Derfor lønnes, ialfald foreløbig, de to Tjenere ens, og det paa Grundlag af Troskab i den ringe Stilling. Troskab er ogsaa det eneste af egen Ydelse, som den Troende *kan* medbringe. Derfor kræves ogsaa dette og dette uvægerlig.

At nu Arbeidet paa Naadens Grund med vor egen sedelige Selvudvikling kan siges være Arbeide i *Guds* Interesse, det har sin Grund deri, at denne Udvikling netop er Christi Riges Maal; hans Erobringer bestaar i saadanne Sjeles sedelige Fuldendelse. Derfor skildredes

---

[1]) Plotin: *οὐκ ἂν πώποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον ἡλιοειδὴς μὴ γεγενημενος.*

deres Dyder ogsaa som Hædersfakler i den foregaaende Parabel. Men da det er *Selv*udvikling, som er Maalet, saa bliver den omtalte Identifikation af Interesserne saa meget bedre begrundet, rent bortseet fra Lønnen. Vi ser tillige heri, hvilken Vegt der i den christelige Moral maa lægges paa Pligterne mod En selv. Ei blot i Pligter mod andre bestaar Moralen. Nei, Grundlaget og Kjernen i Pligterne er Pligten til Selvfuldendelse, til den egne Personligheds Fuldkommengjørelse. Vi skal siden se, at ogsaa Pligterne mod Andre har sin fulde Plads i Jesu Moralundervisning netop i denne Del af hans Læregang.

Vi kommer nu til det Træk, at den Vantro fratages det han har. Da dette nu ikke, i Parabelen, er hans eget, saa maa det betegne *Forudsætningerne* for moralsk Udvikling. Da den Vantro misbruger Guds Naadegaver, er denne Fratagelse derved retfærdiggjort. Men for den ulykkelige bliver det ligefuldt en stor Elendighed. Det synes nemlig at indeholde Udsigten til Udelukkelse af selve Muligheden for Gjenreisning. Det stemmer da forsaavidt med Parabel-Emblemet: Naar Saltet mister sin Kraft, saa er det unyttigt til alt, det kan ei engang bruges til Gjødsel, det kastes udenfor og nedtrædes. Den Vantro kastes ogsaa udenfor, netop fordi han er *ubrugelig*. Dermed er hans Ulykke selvgiven. Derude findes kun den unyttige, selvfortærende Angers Graad og den skuffede men ikke bøiede Sjæls Raseri over sin Skjæbne — udtrykt ved Tænderskjæringen.

Men nu følger dermed samtidig en yderligere Berigelse af de Troende. Saa langt fra, at de Troende kan afgive noget til Laan af sine Dyder — de *har* ingen *opus supererogatorium* (se Jomfru-Parablen) — saa skal de Vantro som Straf afgive sit Laan til dem. Nu kunde det synes, som om det maatte være ligesaa umuligt for de Vantro at afgive noget til de Troende som omvendt. Men her maa vi lægge Mærke til, at det som afgives *ikke* er det selverhvervede — thi den Vantro

har ingen selverhvervet Dyd — men det er Guds Naadegave, og denne kan naturligvis af Gud selv til enhver Tid øges og minskes, — saa meget mere i dette Tilfælde som nu den Troende har øget sin Evne (δύναμις). Men nu bliver Spørgsmaalet: Er der nogen til dette svarende Foregang i Fuldendelsens Rige ved Dommen? Jeg kommer til at tænke paa en dybsindig Tanke i *Butlers* Analogy[1]), som er faldet denne Tænker ind ud fra en Naturanalogi. Han finder, at det fysiske Universum ligesom for vort Blik udvider sig i det uendelige, og han finder, at Dyden eller Godheden har Tendenser til uafladelig at øge sin Magt. Naar nu de Hindringer, som her i Syndens og Ufuldkommenhedens Verden ligger i Veien for en saadan Magtøgning, bortryddes, saa synes uendelig Udvidelse i det Godes Udvikling derved givet. Dette synes netop at være Læren i hint Paradox. Thi, vel at mærke, dette er en Gave, som ligger udenom den almindelige, før omtalte Løn. Og da den *sidste* Løn er en *Kapital*overdragelse, saa antydes dermed Læren om en Videreudvikling af Dyderne i det andet Liv, men som har sin Forudsætning i Troskab med den oprindelige Kapitalistoverdragelse i dette Liv. At netop den, som har opnaaet mest og naaet længst i dette Liv, faar denne nye Kapital, det viser, at slig Øgning beroer paa Livets Forudsætninger. At nu den særlig trofaste faar *netop*, hvad der tages fra den anden, det kan i en Bevisparabel ikke presses. Det vil kun sige, at den utro venter selve Forudsætningen til Udvikling, den trofaste faar yderligere Midler dertil. Dette maa være den rigtige Opfatning, thi det er det og ikke mere, som det forklarende Paradox fastslaar som en gjældende Grundlov i Guds Rige — en Naadelønnens Grundlov i Naadens Rige. Men denne Lov er nu ogsaa bevist som *retfærdig* — negativt og positivt. Retsbevidstheden siger Ja til, at Herren

---

[1]) Butler: Analogy I, III, 30.

tager *sit* tilbage; han tager ikke det selverhvervede — det øger han. Ogsaa dette findes retfærdigt.

Dermed er Paradoxet bevist: Den, som ingen selverhvervet Dyd og Hellighed har, fratages paa Grund af Efterladenhed og Utroskab i Forvaltningen selve Forudsætningerne for Udvikling; thi den som intet (nemlig selverhvervet) har, mister ogsaa det, som han har ɔ: har til Laans for Selvudviklingens Øiemed. Den som har (nemlig noget selverhvervet), faar med Rette yderligere Midler til Selvudvikling i uoverskuelig Fylde.

At dette er en social Parabel, er ligesaa klart, som at et grundlæggende Lønprincip ogsaa i denne Verden er et socialt Princip af høi Rang.

Som allerede et ovenfor antydet Citat af *Jülicher* antyder, finder Talent-Parabelen i den matthæiske Gjengivelse mere Bifald, faar i større Mon Lov at gjelde for oprindelig i denne Exegets Øine end Tilfældet er med de fleste synoptiske Parabel-Texter. Ja, han tager endog Matthæi Text paa en slaaende Maade i Forsvar mod andres Indvendinger overfor Enkeltheder[1]). Alligevel er ikke Anerkjendelsen af Matthæi Gjengivelse fuldstændig. Vistnok har nemlig „Mt. slet ikke fjernet sig meget fra den egte Forstaaelse af denne Parabel, egentlig kun skadet i nogen Grad dens samlede Virkning ved at indblande Bestanddele af comparatum blandt comparandum.“ Men alligevel har Mt. indskudt Ordene til de tro Tjenere v. 21. 23 (bortseet fra Indledningsordene) i Stedet for Lovord, der bedre vilde passe til Situationen, og v. 30 hidrører ganske fra hans Haand; *muligens* ogsaa *κατά τὴν ἰδίαν δύναμιν 15* og *μετὰ πολὺν χρόνον.* (Det er i Parenthes sagt imponerende, hvor nøiagtig man paatager sig at sige, hvad Evangelisten har fra Jesus og hvad fra sig selv,

---

[1]) Derom henvises til II, 481—84.

imponerende, men — tillidsvækkende). „Hvad efter Fjernelsen af disse Evangelistens glossatoriske Tilsætninger blir tilbage, er et Mønster paa en frisk, ud af Livet greben Parabel, hvis Egthed aldeles ikke kan drages i Tvivl.“

Jülichers Grunde mod Matth. er følgende: Parabelen kan umulig være anlagt paa allegorisk Tydning. Mt. har da eiheller tydet vigtige Træk, som Nedgravningen i Jorden og Indsætningen af Kapital i Banken. Derimod er Identificeringen af Christus eller Gud med en Herre af den Art, som 24 skildrer, en Umulighed; særlig: „Den Haardhed, som vækker Frygt, passer i Sandhed ikke til hans Figur, og i 24 at beundre Synderens Frækhed, som skriver Skylden for sine Mangler paa sin Guds istedenfor paa sin egen Regning, deri hindrer os den Maade, hvorpaa v. 26 Herren accepterer de Træk, som Tjeneren gjør gjældende“ .... Men disse Indvendinger falder ved en besindig og i Parabelen selv klart antydet Opfatning bort. Thi, som vi ovenfor har seet, accepterer Herren aldeles ikke disse Træk af Haardhed og Mangler som virkelige, men gaar bare ind paa Tjenerens Forudsætning for endog ud fra den at bevise hans Skyld. Billedet af Herreus Adfærd *som Helhed* beviser slaaende, at Parabelens Forfatter *ikke* (som Jülicher paastaar) vil, at vi skal forestille os hin ἄνθρωπος som en σκληρὸς ἄνθ, „für dessen Praxis gar nicht einmal das summum jus summa injuria sich als maassgebend offenbart, sondern ganz einfach der Vortheil das oberste Gesetz ist.“ Nei, ingenlunde: Vi skal, efter Sammenhængen i Parabelen, forestille os „Herren“ som liberal til det yderste mod enhver, der vil arbeide trofast i sit Kald. Dermed falder denne Indvending til Jorden. Videre har vi ovenfor seet, at den af Mt. selv paabudte (maaske rettere indicerede) Tydning fører til energisk *Udelukkelse* af Allegorisering og skarp Begrændsning af de Træk, som skal medtages til Hovedtankens alsidige Udfoldelse og Belysning. Det er forøvrigt ikke under nogen Omstæn-

dighed saa, at Herren skal *identificeres* med Christus. Men vel *repræsenterer* Herren Christus ligesom Brudgommen i den foregaaende Parabel. Dette følger egentlig af en Lignelses Natur. Vi maa komme i Hu, hvorledes en Lignelse sjælelig fremstaar. Den aandelige Virkelighed er hos Lignelsens Ophavsmand det, som staar *først* for Sjælen. Til denne Aandsverdens Personer og deres Adfærd søger han saa i den almindelige kjendte Virkelighed det tilsvarende. Det er da klart, at disse Personer og Foregange maa *repræsentere* den høiere Verdens Personer og Foregange, kun at det alene gjælder visse, af Situationen givne, Sider, og intet videre.

Spørsmaalet om Hebræerevangeliets og Lukas' Gjengivelse af denne Parabel (hvis disse da er Varianter og ikke selvstændige Lignelser) har sin store Interesse. Men med *Jülicher* er vi for vor Del saa gjennemtrængte af Mt.-Parabelens iøinefaldende Oprindelighed, at vi *her* ikke skal indgaa paa disse andre, der nærmest blev at behandle sammenligningsvis ved en Udlæggelse af *disse* Parabler.

De af *Wünsche*, *Schöttgen*, *Trench*, *H. Jacobi*, *Levi-Seligmann* meddelte, dels rabbinske, dels orientalske Parallel-Parabler synes os dels at være temmelig forskjellige fra vor og lidet parallele, dels lidet oplysende og uinteressante for vor Parabels Problem. Selv ikke Levi-Seligmanns (S. 62) efter Jalkut 267 a anførte hører hid. Den illustrerer jo Forskjellen mellem den som elsker og den som frygter (med Trællefrygt) Gud.

Af Exegesens Historie.

Hilarius allegoriserer som alle de gamle ved denne Parabel. Herrens Fravær er Naadens Tid. Talenterne er Evangeliet. Tjeneren, som fik ti Talenter, er Jøde-

folket, som fik de ti Bud, der udfyldtes ved Evangeliets Naade. Den, som fik 2 Talenter, er Hedningefolkene, der fik Hjertets Tro og Mundens Bekjendelse[1]).

Beda: De fem Talenter er de fem Sandser. At skjule Talenten i Jorden er at indvikle den modtagne Aandsgave i verdslige Gjøremaal[2]).

Hieronymus: Christus som Familiefader uddeler den evengeliske Lære (= Talenterne) efter Evnerne. Den første har alle Sandser, den anden Forstand og Virksomhed, den tredie simpel Menneskeforstand[3]).

Thomas: Ligesom de gamle opfatter han ogsaa de fem Talenter som de fem Aandsevner, de to = Sandsning og Forstand, den ene = Forstand alene[4]).

---

[1]) Peregrinationis tempus pænitentiæ spatium est, quo in coelis a dextris Dei assidens potestatem universo genere humano fidei atque operationis evangelicæ permisit. Igitur unusquisque secundum fidei suæ mensuram talentum, id est Evangelii prædicationem, a prædicante suscepit. Sed servus ille, qui quinque talenta accepit-populus lege credentium est . . . qui decem verborum quinque libris Moysi præceptorum obedientiam per gratiam evangelicæ justificationis expleverit. Ille servus, cui duo talenta commissa sunt, gentium popolus est, fide atque confessione Filli justificatus et Patris et Dominum nostrum Jesum Christum Deum atque hominem et spiritu et carno confessus. Nam et corde fides et ore confessio est. Hæc ergo huic sunt duo talenta commissa. (Verona-Udg. 1730 S. 796).

[2]) Quinque igitur talenta Dominus quinque sensuum exprimitur . . . duobus vero intellectus et operatio designantur . . . Talentum ergo in terra abscondere est acceptum ingenium terrenis actibus implicare. (In. N. Test. Cölner-Udg. 1588, S. 73. 74).

[3]) Paterfamilias-Christus . . . qui doctrinam evangelicam tradidit non pro largitate et parcitate alteri plus, alteri minus, sed pro accipentium viribus . . . . vel diversas gratias intelligamus quæ unicuique tradita sunt. Vel in primo omnes sensus exanimatos. In secundo intelligentiam et opera. In tertio rationem qua homines a bestiis separamur. (Opera omnia VII (1845) S. 186.)

[4]) Sicut quinque sensus corporales, sic sunt quinque spirituales . . . Per duo talenta intelliguntur sensus et intellectus . . . Per unum assignatur intellectus solus. (Comm. in Matth. Parma-Udg. 1861).

Calvin: Udbyttet er Almengavnet. Gud bliver vel ei rig ved Menneskenes Arbeide, men enhver skal gavne sin Næste[1]).

Dr. *Paulus:* In der Zwischenzeit, bis jenes mein neues Dasein, so unerwartet als ich bisher andeutete, erfolgt, nutze ein jeder seine Gaben, gross oder gering, zum Guten als zum wahren Diensten Gottes und des Messias mit Redlichkeit. Mehr als jeder vermag, wird nicht gefordert, wer 2 Talente hat, wird nicht für 5 verantwortlich gemacht. (Comm. in N. T. 1812 III, 488).

---

[1]) Fructus autem, cujus meminit Christus, *communis est utilitas* quæ Dei gloriam illustrat. Quamquam enim Deus opera nostra non ditatur, nec crescit, ut tamen quisque fratribus prodest . . . (Opera, qui supersunt omnia 1891 vol. 45. 569).

De ved høire og venstre Side.

Matthæus 25, 31.

Der kan med Rette reises det Spørsmaal, om denne Tale virkelig er en Parabel. Den kan neppe være det i almindelig Betydning, og de færreste Udlæggere henregner den til Parablerne. Thi der tales her om Optrin, der er at opfatte ganske ligefrem, saaledes allerede Begyndelsen: „Naar Menneskesønnen kommer i Herlighed o. s. v.“ Paa den anden Side maa dog Fremstillingen af Mødet og Samtalerne med de forskjellige Mennesker for Menneskesønnens Dommertrone vistnok opfattes billedlig ganske som Lignelsen om Tjenerne og Opgjøret med dem i forrige Parabel, og Billedet om Bukke og Faar er aabenbart allegorisk at forstaa. Under disse Omstændigheder har man ialfald med en Parabel eller Parabelrække af ganske egen Art at gjøre. Vi har som Grundlag (forøvrigt noget i Lighed med Scenen i Jomfru-Parabelen) en fremtidig Virkelighed: Christi Gjenkomst til Dom og Herlighed og, bygget derpaa, en Række af Billeder, der allegorisk kaster Lys tilbage over aandelige Forhold og Foreteelser blandt de Christne i dette Liv og den deraf følgende Dom i Evigheden. Og dette er aabenbart Hovedøiemedet med Skildringerne. Saaledes

med Faarene og Bukkene, saaledes med Samtalen mellem Kongen og Menneskene. De er et Par Lignelser. Det er naturligvis Menneskenes aandelige Værd eller Uværd han ved Faarebilledet vil fremstille. Det er deres sedelige Adfærd og dennes aandelige Følger, som igjennem hin Samtales Form skal klargjøres. Man kan paa en Maade sige, at her, som i hele dette Kapitel, er Parusien nærmest fremført for at afgive Schema for Dommen over Disciplenes sedelige Livs Værd eller Uværd, samt den deraf følgende Skjæbne i Evigheden. Fra Parusien som Udsigtspunkt kastes Slaglys prøvende og dømmende tilbage paa dette Livs Sedelighed for derigjennem at fastslaa visse Normer for saadant Liv. Feltet, som belyses, er derfor ganske vist *dette* Liv, og Parusiens Optrin afgiver da overfor dette den endegyldige Dom. Ikke altsaa i første Linie for at lade os skue Scener af Parusien er disse Billeder fremført, men for at lade os skue ind i Menneskenes Hjerter og lade deres Motiver blotlægges i den evige Doms Lys. Dette maa vi have klart for Øie ved Udlæggelsen. Men derved bliver ogsaa denne Fremstillings paraboliske Tendens og Charakter end mere aabenbar. Dermed er dette vort Afsnit (25, 31—46) stillet sideordnet med de to foregaaende Parabler, og dette er af afgjørende Betydning for Fremstillingens Opfatning. Er den nemlig sideordnet med hine Parabler i det foregaaende, saa følger deraf, at den maa sees i Flugt med disse. Da nu hine Parabler har fremstillet visse Sider af den sedelige Udrustning, som kræves for at holde Maal for Menneskesønnens Dom, saa maa denne sidste Fremstilling af samme Dom have til Hensigt at opklare Sider ved Rigsmedlemmernes sedelige Udrustning, som ikke kom frem i de forrige Stykker, og at udrede Spørgsmaal eller rette Misopfatninger, som hine Stykker kan have fremkaldt. Dette bliver altsaa denne sidste Parabels specielle Situation.

Denne maa vi tage i Øiesyn noget nærmere.

Betragtet fra Naadens Standpunkt frembyder tilsyneladende Fremstillingen i det foregaaende to svage Punkter. Det ser ud, som om den høie Værdsættelse af Selverhvervet af de sedelige Fortrin kunde give god Grund for dem, som holder Maal, til at hovmode sig deraf. Det ser videre ud, som om Vegten ensidig lægges paa Selvudviklingen, Udviklingen af Selvet, Hensyntagen til dette, altsaa en høiere Egoisme, medens Hensynet til *Andre* træder tilbage. For nu at afbøde disse Misforstaaelser, maa der netop i denne Sammenhæng drages frem andre Sider ved det christelig-sedelige Liv. Selvophøielsen, som kunde spire frem paa Grund af den ensidig-energiske Betoning af Selverhvervets Nødvendighed i de tidligere Stykker, maa tilbagevises som fordærvelig, og ved Siden deraf maa Pligterne i Forhold til *Næsten* drages frem og stilles i sin rette Motiverings Lys. Men ligesom der krævedes et Skifte af Billedstoffet for at besvare de Spørgsmaal, som Jomfru-Parablen reiste, saaledes kræves nu en ny Billedrække for at besvare de sidst nævnte Spørsmaal. Det er dette, som nu sker.

Derfor er Tilknytningen med δὲ ganske naturlig.

V. 31. 31. *„Men naar Menneskesønnen kommer i sin Herlighed og alle Englene med ham, da skal han sidde paa sin Herligheds Throne:* 32. *og samles foran ham skal alle Folkeslagene, og han skal skille dem ligesom Hyrden skiller Faarene fra Bukkene.* 33. *og skal stille Faarene paa sin høire og Bukkene paa sin venstre Side.“*

Vi har Forudsætningerne fra de foregaaende Parabler. Kongen, Christus, skal ikke optræde i Herlighed nu, men skal engang komme fra sin Himmel med himmelsk Følge. Vi véd særlig af Lc. 19, 11, at Disciplene ventede en direkte og snar Oprettelse af Riget i Herlighed i Sammenhæng med Opreisen til Jerusalem. Dette modsiges ved μετὰ πολὺν χρόνον (25, 19) og indirekte ogsaa her ved den høitidsfulde Indledning til vor Lignelse. Naar Herligheden skal indvies, da kommer Christus fra Himlen

(sml. Lc. 19, 12) og med himmelske Ledsagere. En længere, ja meget lang Udvikling indtil da antydes ogsaa dermed, at *„alle Folkeslagene“* skal samles. Det maa da forudsættes, at der er prædiket Evangelium om Riget for hele Verden og alle Folkeslagene (24, 14), og derfor møder de ogsaa alle op for at *dømmes,* hvilket forudsætter, at de har hørt Evangeliet, hvorefter de dømmes. Thi Rigsherlighedens Begyndelse sker ved en Dommerakt fra Herlighedens Kongesæde, som jo efter Tidens statsretlige Sedvane ogsaa er et Dommersæde. Denne Dom bestaar, som al den Slags Dom, i en Skjelnen. Han skal optræde som en *Hyrde* — et gjængs Billede i Østen og overmaade hyppig anvendt af Jesus om Forholdet til sine Disciple, sin Menighed. Det fremtryller strax for Østens Folk Tanker om uendelig Kjærlighed, Omsorg, gjensidig Fortrolighed, Kjendskab til Livsvaner i stort og smaat. Derfor bruges det her, og vel ogsaa med Henspillen paa Ezech. 34, 17 ff. *Der* ser vi, hvad Meningen, Signaturen var for disse *ἔριφοι* (*ἐρίφια*) og *πρόβατα* som pleiede at græsse sammen (Gen. 30, 33. 34), hvoraf fulgte, at Gjedebukkene baade nedtraadte Græsset for Faarene, som maatte nøie sig med Levningerne, og stangede og fortrædigede Faarene, som dog netop ved sin Fedme og Uld var de værdifuldeste. Saaledes betegner Bukkene de stødende, undertrykkende, hjerteløse og tillige gjenstridige og relativt værdiløse Lemmer af Folkeslagenes Menighed, medens derimod Faarene betegner de fredsommelige (de, som skal „arve Jorden“ 5, 9), velvillige, letledelige Mennesker, som tillige er de værdifulde. Disse to væsensulige Flokke skilles nu ad, der skal ei mere blive Tale om Overgreb fra hines Side. Overgrebet har kun varet altfor længe, nu skal Marken tilhøre de fromme alene. Denne Afgjørelses Retning antydes allerede ved Placeringen. Den høire Side er Ærespladsen, den venstre derimod Skammekrogen. Ogsaa hos Grækerne var Veien til Elysium til Høire, Veien til Tartarus til Venstre.

ἐπὶ δεξιᾷ οἱ βελτιόνες, ἐπ᾽ ἀριστερᾷ οἱ χείρονες heder det hos Plutarch.

V. 34—36. Nu følger Dommen og dens Begrundelse. 34. „*Da skal Kongen sige til dem ved sin Høire: Kommer hid, I min Faders velsignede! arver det Rige, som Eder er beredt fra Verdens Grundlæggelse.* 35. *Thi jeg var hungrig, og I gav mig at æde, var tørstig, og I gav mig at drikke, fremmed var jeg, og I gav mig Husly, nøgen, og I klædte mig, syg, og I saa til mig, i Fængsel var jeg, og I kom til mig.*“

De kaldes „Faderens Velsignede“, fordi de efter hele sin Natur, sin Charakter, fremstiller sig som Gud Faders Børn. Sammenlign: Værer fuldkomne som Eders himmelske Fader er fuldkommen (Mt. 5, 4. 8). Derfor tilkommer dem Guds Velbehag og dennes Virkning i aandelig Berigelse, hvilket er „Velsignelse“. Denne er allerede i dette jordiske Liv bleven dem til Del i et vist Maal, men nu skal denne Velsignelse fuldendes, derfor hedder det: „Arver Riget“, det er Tiltrædelse af Arven eller den uindskrænkede Besiddelse af Sønnekaaret (υἱοθεσία), som her ved den fulde Aabenbarelse af „Guds Rige“ blir Guds Børn til Del. Dette Rige eller Delagtigheden i „Guds Kongestyre“, som jo βασιλεία egentlig betyder, siges at være *forudbestemt* for dem. Dette indeholder intet om „prædestinatio“ i dette Ords gjængse dogmatiske Betydning. Thi der menes ganske ligefrem, at Kongestyret tilfalder Guds Sønner, og disse, som her tiltales, har vist sig at være Guds ægte Sønner. Og at Arven tilfalder disse, det ligger i Sagens Natur, derpaa er hele Guds sedelige Verdensorden anlagt fra dens allerførste Oprindelse (ἀπὸ καταβολῆς κόσμου). Hvem der tilsidst vil vise sig som ægte Sønner, er enhvers frie Sag, hvad ogsaa er begrundet i den sedelige Verdensorden.

Nu følger Dommens Begrundelse. Denne bestaar i lutter gode Gjerninger: Barmhjertighedens Gjerninger. Det har voldt Theologerne nogen Forlegenhed at forlige dette med Læren om „Retfærdiggjørelsen af Troen alene“.

Men der er ingen virkelig Vanskelighed tilstede. Vi maa blot lægge Merke til, at her bevæger vi os i *Billeder*. Efter det valgte Billed maa Grunden til deres Belønning træde frem i den ydre Gjerning, alene Gjerningen er *anskuelig*. Roden *sees* ikke. At Træet er sundt, *sees* af dets Blade og Frugter. Men den dybeste Grund ligger i Roden. Derfor maa her Kjærlighedens Gjerninger efter Billedtalens Krav nævnes. Hertil kommer endnu den Grund, at i det følgende kommer den Tendens frem, som her efter Sammenhængen er Hovedsagen, og hvorom vi nedenfor skal tale. Og for at faa denne Tendens frem, maatte han netop bruge Gjerningerne som billedligt Middel. At her nævnes Barmhjertighed, ligger i den store Hovedgrundsætning hos Jesus, at Guds Børn maa *ligne* sin himmelske Fader, „som lader sin Sol opgaa over onde og gode, og lader det regne over retfærdige og uretfærdige“ (Mt. 5, 45). De Beviser paa Barmhjertighed, som opregnes, trænger ingen nærmere Forklaring. Kun kan bemærkes, at denne Skildring visselig har øvet sin bestemmende Indflydelse i den ældste Christenheds Handlemaade og mægtig dermed styrket den unge Menigheds Evne til at vinde Hjerterne. Man mindes det bekjendte: „Se, hvor de elske hverandre!“ *Rosenmüller* bemerker i sin „Das Morgenland“, at Besøg af Fanger der tilstedes i større Omfang end hos os. At give Fremmede Husly var, som bekjendt, den Tid nødvendigere og saaledes en større Barmhjertighed end i vore Dage.

37. „*Da skal de retfærdige svare ham og sige: Herre,* V.37—40.
naar saa vi dig hungrig og gav dig at æde? eller tørstig og gav dig at drikke? 38. *naar saa vi dig fremmed og indbød dig, eller nøgen og klædte dig?* 39. *naar saa vi dig syg eller i Fængsel og kom til dig?* 40. *Og Kongen skal svare dem og sige: sandelig, jeg siger Eder: hvad I have gjort mod en af mine mindste Brødre, have I gjort mod mig.*“

Det interessante ved dette Svar ligger ikke i, at Jesus identificerer sig med sine Brødre. Det laa allerede som Grundsætning i den forrige Parabel, at Gud identificerer sine Interesser med Menneskenes, og derfor forlanger, at Menneskene skal gjøre det samme mod ham. Deri er der intet Tankens Fremskridt ud over det forrige. Det interessante ligger paa to andre Punkter.

Først deri, at Identifications-Grundsætningen fra forrige Parabel *bibeholdes*. Dette viser, at vi her har en Udredning af Synsmaader, som allerede er berørt, og at altsaa den rette Opfatning af vor Parabel forfeiles, om ikke *det* haves skarpt for Øie.

For det andet er det interessante det, at „de retfærdige“ *har glemt* dette, som han roser dem for. Thi det er ikke theoretisk Uvidenhed, som det her er Tale om. Da vilde blandt andet Dommen over de uretfærdige v. 45 være uretfærdig og umotiveret. Desuden kan jo i den senere Christenhed denne Uvidenhed ei føres i Marken det være sig af retfærdige eller af uretfærdige. Nej, det er en *moralsk* Glemsomhed, der underkastes en moralsk Vurdering. Den blir rosværdig hos de ene og dadelværdig hos de andre, netop fordi den ei beror paa theoretisk Uvidenhed. De retfærdige har udført sine Handlinger af selvgiven Drift. De *maatte* hjelpe sin nødlidende Næste, kunde ikke lade det være, Troen drev dem dertil. Derfor fornam de det ikke som noget værdt at mindes, allermindst, at de havde gjort noget godt mod *Gud*. Som selvfølgelige Handlinger var alt gaaet ud af deres Bevidsthed. Derfor er deres Uvidenhed ikke Hykleri men skjøn Troskyldighed. Netop derfor er de heri sin Faders Børn. Selvforglemmende, det er Guds Børns Gjerninger (som Jesus før har sagt), fordi gode Gjerningers Udøvelse er bleven til en anden Natur, og hvad man gjør af Naturdrift, det regner man sig aldrig til Gode. Det er derfor, at den store Værdsættelse, de hører af Jesu Mund, forekommer dem som en Aabenbaring af

noget ukjendt. Vi maa dog altid komme i Hu, at her skal skildres noget idealt. Hele Scenen er netop Middel for at faa det fuldkomne frem. Deri bestaar dens „Virkelighed". Disse Scener er ikke i anden Betydning Dommedagsscener. De vil kun sige os, efter hvilke Grundsætninger der da vil blive dømt ved det endegyldige Opgjør. Men disse Grundsætninger skal vi have for Øie *hver Dag.*

Her vil Jesus overfor den tidligere overmaade stærke Hævdelse af Nødvendigheden af det *selverhvervede* (Jomfruparabelen) og at eget Arbeidsudbytte er ueftergivelig krævet (Talentparabelen), nu betone, at dette kun har Værdi, naar det er selvforglemmende Udfoldelse af Gudsbarnets Natur. Kun da faar det sin Løn. Dermed er vi kommen til Bunds i Parabeltrilogiens Problem; derfor hører disse tre Parabler nødvendig sammen. Og dermed er ogsaa Problemet om *Løn* i Guds Rige løst fra Naadens Standpunkt.

Imidlertid indeholder vor Parabel, i Forbindelse med det foregaaende, endnu en vigtig Tanke. Hist var ensidig betonet Selvudfoldelsen, Pligterne mod sig selv. Her betones Pligterne mod *andre.* De er ligesaa vigtige. De hører med til Personlighedens Udrustning, kan ikke savnes uden Saligheds Forlis. Og Kjærligheden mod andre faar en evig Værdi. Den er at give Gud hvad Guds er, den er ogsaa en Identification af Guds og hans Børns Interesser. Derfor faar ud herfra „Altruismen" ikke blot en *Nytteværdi*, nei, den faar en *religiøs* Side, der viser op mod Gud. Thi Gud er Kjærlighed og hvo som bliver i Kjærlighed, bliver i Gud og Gud i ham.

De, som ikke bliver i Kjærlighed, bliver ikke i Gud. Det viser Scenen med dem ved den venstre Side.

41. *„Da skal han sige til dem ved venstre Side: gaar* V.41—46.
bort fra mig, I forbandede, til den evige Ild, som er beredt Djævelen og hans Engle. 42. *Thi jeg hungrede, og I gav mig ei at æde, jeg tørstede, og I gav mig ei at drikke,* 43. *fremmed var jeg, og I indbød mig ei, nøgen, og I klædte*

mig ikke, syg og i Fængsel, og I besøgte mig ikke. 44. *Da skal de svare og sige: Herre, naar saa vi dig hungrig eller tørstig eller nøgen eller fremmed eller syg eller i Fængsel, og betjente dig ikke?* 45. *Da skal han svare dem og sige: Sandelig siger jeg Eder: hvad I ei har gjort mod en af disse mine mindste Brødre, har I ei heller gjort mod mig.* 46. *Og de skal gaa bort, disse til den evige Pine, men de retfærdige til det evige Liv.*"

Det meste er en ligefrem Modstilling af det foregaaende. Deri har det sin Betydning. Glemsomheden er den samme, men netop derfor væsensforskjellig. Hine glemte, at de *havde* gjort sin Pligt, disse glemte at gjøre sin Pligt. Dette begrunder en vidt forskjellig Dom. Hine anfører Glemselen som Grund for den ringe Vurdering af sig selv, disse som Undskyldning for sin Forsømmelse. At de har kunnet glemme, viser, at de lever udenfor Gud, udenfor hans Element, Kjærligheden. Derfor blir deres Udelukkelse en Selvfølge og retfærdig. Deres Uvidenhed er grundet i Ulyst til at gjøre Guds Villie og derfor strafværdig. „Den evige Ild" er sjælelig Lidelse, den er beredt Djævelen og hans Engle; nu kommer disse i lige Kaar med Djævelen, fordi de ei vilde dele Sindelag med Gud.

De slette Vingaardsmænd.

Matthæus 21, 33—46.

Situationen for denne Parabel er angiven i Textens Sammenhæng og er følgende:

Allerede Folkets Hyldning af Jesus ved Indtoget Palmesøndag havde vakt de geistlige Myndigheders Uvillie, hvilken dog kun indirekte kom til Orde (21, 16). Men da han derefter foretager Udrensningen af Templet og i selve Templet fortsætter sin profetiske Lærervirksomhed, finder de samme Myndigheder, at de bør skride ind paa Embeds Vegne. Det er neppe tvivlsomt, at de Modstandere, som Jesus, efter Synoptikernes Fremstilling, i *hele* dette Optrin har med at gjøre, er de samme, det er de officielle Spidser i Israel. Vistnok tillægges Tilkjendegivelsen af Mishaget v. 16: Overpresterne og *de Skriftlærde*, Deputationen bestaar af Overprester og (Folkets) *Ældste*, v. 23, og de, som samraader om hans Paagribelse, kaldes Overpresterne og *Farisæerne.* Men efter hele den nytestamentlige Sprogbrug om dette Emne er dette altsammen blot lidt varierende Betegnelser for *Synedriet.* Medens Markus *gjennemgaaende* nævner *alle* dettes Hovedbestanddele som Overprester + Ældste + Skriftlærde (8, 31; 14, 43; 14, 53; 15, 1) og Mt. og Lc. ogsaa oftere bruger

udtømmende Betegnelse (Mt. 16, 21; 27, 41; Lc. 9, 22; 20, 1; 22, 52, hvor dog ved Siden af Overprester og Ældste indtræder στρατηγοί τοῦ ἱεροῦ;), saa er dog den *afkortede* Betegnelse *Overprester* + *(Folkets) Ældste* meget hyppigere hos Mt. (saaledes 26, 47; 26, 51; 27, 1; 27, 3; 27, 12; 27, 20; 27, 41; 28, 12 og her i vort Stykke 21, 23). Ogsaa i *Acta* er Sprogbrugen forskjellig, idet Act. 4, 5 Synedriet i hele sin Fylde fremtræder som ἄρχοντες + πρεσβύτεροι + γραμματεῖς, medens strax nedenfor (4, 8) Petrus tiltaler den samme høistærværdige Forsamling med Udeladelse af γραμματεῖς. I Tiltalen mod Stefanus optræder det samme Raad, uden at *Overpresterne* nævnes særlig, og i 28, 14 i Agitationen mod Paulus udelades oftere γραμματεῖς. Det rette er, at alle disse Bestanddele strengt taget hører med til Synedriet, som hver for sig markerende Led i det officielle Israel: De høiere Prester, som den prestelige Arveadel, de „Ældste" som Repræsentation for Kommunerne og de „Skriftkloge", hvor de i denne Forbindelse nævnes særskilt, som en særlig Repræsentation for „*Videnskaben*", troligvis ved nogle af deres Skolehøvdinger. Men af de „Ældste" har visselig flere havt lærd Dannelse, været Dommere og Ældste i Provindsen, og derfor er Udeladelse af γραμματεῖς mindre væsentlig; disse var da medindbefattede blandt „de Ældste." Da nu Farisæerne var de Skriftlærdes Parti eller Retning, saa blev Overprester og *Farisæer*, Mt. 21, 45, faktisk = Overprester og *Ældste*, Mt. 21, 23 = Overprester og *Skriftlærde* Mt. 21, 16. Meget passende er Overprester og *Ældste* 21, 23, fordi de der optræder i *Embeds* Medfør. Dermed bortfalder de Følgeslutninger til Bevis for tendentiøs Rettelse hos Mt., som *Jülicher* og andre drager af Indsættelse af Farisæer her og Skriftlærde 21, 16 etc. En formelig Deputation, sammensat paa regelmæssig Maade af Repræsentanter for Geistligheden (Overpresterne) og for Menigheden (Folkets Ældste) kommer til Jesus i Templet og forelægger ham det Spørsmaal: efter hvilken Slags Bemyndigelse han

foretager sig disse Ting (nemlig 1) at modtage denne Folkehyldest, 2) at optræde profetisk lærende og 3) at foretage Udvisningen af de Næringsdrivende, der af de lovlige Myndigheder havde faaet sig indrømmet sine Pladse). Ligeledes forelægger de ham det Spørsmaal, *hvem* der har givet ham denne Myndighed. I og for sig er Afsendelsen af denne Deputation ganske i sin Orden, særlig da Jesus jo har grebet ind i en Anordning af Øvrigheden. Vi vilde i vore Dage sige, at han havde gjort Indgreb i en Forføining af Ordenspolitiet. Jesus erklærer sig ogsaa villig til at svare paa deres Spørsmaal, ifald *de* først vil svare ham paa et Modspørsmaal. Spørsmaalet vedrører Døberen Johannes' Myndighed til dennes velkjendte Virksomhed, af hvilken jo Jesu Virksomhed var den ligefremme Fortsættelse. Nu havde de samme offentlige Myndigheder og Folkets kaldede Ledere vel ikke vovet *ligefrem* og offentlig at bestride *Døberens* Fuldmagt men dog nok underhaanden og idetmindste ad Omveie agiteret mod ham blandt hans Fiender. Var nu Døberens Fuldmagt af jordisk eller af himmelsk Natur? Det er Jesu Spørsmaal. Dette sætter Øvrighedens Udsendinge i en slem Klemme. Disse Myndigheder, som ikke vover at bryde med Folkeopinionen, *tør* af Hensyn dertil ikke offentlig paastaa, at Døberens Fuldmagt kun har været af menneskelig, og de *kan* ikke offentlig indrømme, at den har været af himmelsk Natur, da de dermed samtidig for hele Folket (thi dette foregaar offentlig) vilde fælde Dommen over sit eget Forhold til Døberen. De nødes derfor til at sige: De véd ikke —, hvorved Jesus ogsaa fritages for at give dem ligefremt Svar paa deres Spørsmaal. Dermed er det dog ikke givet, at der intet Svar kommer. Men nu, da Jesus har *afslaaet* deres Angreb, og saaledes værget sig, kommer Svaret som en Bestanddel af et *Angreb paa disse Myndigheder* selv, et Angreb, som er saameget mere knusende, som han, benyttende den paraboliske Fremstillingsmaade,

nøder dem til gjennem sine Svar at fælde Dommen over sig selv. Vi maa desuden lægge Merke til, at det var en ved Skikken hævdvunden Sedvaneret i Israel paa den Tid for enhver Mand i Menigheden offentlig at turde forelægge Menighedens Lærere og Styresmænd til Besvarelse religiøse Spørsmaal, som det var Lærernes Pligt, hvis de vilde hævde sin Anseelse, at besvare paa fyldestgjørende Maade. Og de tilstedeværende pleiede at passe nøie paa, om Svaret fyldestgjorde Logikens Fordringer[1]). Derved kommer selve denne officielle Deputation i den forfærdelige Nødvendighed at maatte svare saaledes, at Svaret kan staa sin Prøve og være overbevisende, hvilket her er enstydigt med, at disse som officiel Deputation nødes til for Almenheden at fælde Dommen over sin egen Adfærd. I to Retninger bringer Jesus dem ved to paa hinanden følgende Parabler til at staa tilskamme. Ved Parabelen om de to ulige Brødre (v. 28—32) maa de indirekte selv erkjende, at de er mindre skikkede for Guds Rige end deres mest ringeagtede Landsmænd. Ved Parabelen om de onde Vingaardsmænd belyses deres og det daværende officielle Israels Forhold til Hedningerne, de allermest foragtede af alle Mennesker.

Parabelen om de onde Vingaardsmænd vil vi nu tage i nærmere Øiesyn.

Denne Parabel gjenfindes ogsaa hos Markus 12, 1—12 og hos Lucas 20, 9—19. Naar det hos Lukas, hvor Situationen i Hovedsagen er som hos Mathæus (kun med

---

[1]) Weber: Jüdische Theologie (System der altsynagog. palæstin. Theol.) udg. af Delitzsch og Schnedermann, 1ste Udg. S. 141. 42. Vistnok er det mest charakteristiske Exempel, som anføres paa denne Sedvane, fra en Tid, som ligger mere end 100 Aar *efter* Christus, men den hyppige Brug af saadanne offentlige Spørsmaal ogsaa til Rabbi Jesus viser, at samme Sedvane var baade hævdvundet og blev udøvet paa hans Tid, udentvivl af samme Grunde og med samme tvingende Virkning.

Udeladelsen af Parablen om de to Brødre), heder, at han med Parabelen om Vingaardsmændene rettede sin Tale til Folket, medens han tidligere havde ført Talen udelukkende med Deputationen, saa tør vi deraf slutte, at det samme er Meningen hos Matthæus, skjønt det ikke der udtrykkelig siges. Dog fremgaar af det ovenfor udviklede, at ogsaa efter Matthæus har Folkemængden været en deltagende og interesseret Tilhørerflok. Farisæerne og Overpresterne har aabenbart paaregnet med sine Spørgsmaal at bringe Jesus i Forlegenhed overfor Almenheden. Nu drager Jesus selv Almenheden med ind i Overveielserne og tvinger sine Modstandere til at staa tilskamme overfor den. Hos Matthæus begynder denne Parabel saaledes:

„*Der var et Menneske, en Eiendomsbesidder, som plantede* V. 33
en Vingaard og omgav den med et Stengjærde og grov i den en Vinperse og byggede et Taarn og overdrog den til Landmænd, og reiste bort."

Parabelen er i sit Anlæg en Efterligning af den berømte Parabel Esaias 5. Eieren havde indrettet Vingaarden fuldstændig saaledes, at den i enhver Henseende var istand til at drives med Fordel. Dette udtrykkes med, at den var omgjærdet. I Palæstina brugtes hertil i Almindelighed høie Stengjærder (גָּדֵר) for at værne mod Ræves og Sjakalers og Væslers Angreb paa Druerne og Vildsvins Oprodning af Grunden. Dernæst var der bygget en Vinperse (λήνος, Hebr. גַּת). Den engelske Reisende Robinson[1]) har beskrevet en saadan gammel Vinperse, som han fandt paa Veien mellem Jaffa og Nablus (Sichem). Den var nedhugget i Klippen til en Dybde af 15 Tommer og 8 Fod i Firkant, med en liden Helding mod Nord. Ved Nordenden af denne firkantede Kumme fandtes en mindre Kumme, som laa 2 Fod lavere, var 3 Fod dyb og 4 Fod i Firkant, Hebr. יֶקֶב. (Dette var ὑπολήνιον Mc.).

[1]) *Robinson:* Neue bibl. Forschungen S 178. Berlin 1857.

Mellem den øverste og nederste Kumme dannedes Forbindelsen ved et Hul. Druerne lagdes i den øverste Kumme og traadtes med nøgne Fødder (i Regelen af Slaver, da Arbeidet var tungt), og Saften løb da igjennem Hullet ned i den nedre Kumme. Endelig byggede Eieren et Vagttaarn, hvori der ifølge en rabinsk Lignelse (meddelt af *Schoettgen*) stilledes en Vagtmand. Samme Skik bruges ifølge *Trench* i Spanien og Indien samt ifølge *Niebuhr* i Arabien.

Eieren pleier i Almindelighed ikke selv at bo i Vingaarden.

Forsynet med de nævnte Indretninger var da Vingaarden fuldstændig udstyret: den var værnet mod Dyrenes Angreb paa Druerne, den var udstyret med Perse til Fremstilling af Vin, og den var skjærmet mod Tyves og Røveres Forsøg paa at tilrane sig dens Udbytte eller øve Hærverk[1]). I denne fuldkomne Stand blev Eiendommen overdraget til Landmændene (det brugte Verbum ἐκδίδωμι betegner, at han gav Styret fuldstændig fra sig og gav Landmændene fuldkommen Selvstændighed i Brugen, naturligvis med Pligt for dem til at afgive en viss Del af Udbyttet i Forpagtningsafgift). Derpaa reiste Eieren bort, ifølge Lc. „en rum Tid".

V. 34. Det heder nu videre hos Mt.: „*Men da Indhøstningens Tid nærmede sig, afsendte han sine Tjenere til Landmændene for at modtage de ham tilkommende Frugter.*"

Udtrykkene hos Mc. og Lc. viser, at Forpagtningen gik ud paa, at en Del af Frugterne skulde afgives i Forpagtningsafgift. Det var altsaa et Slags Lodbrug[2]).

---

[1]) *Volrath Vogt* fortæller („Det hellige Land", Christiania 1889, S. 184) om et sligt Hærverk, øvet af Naboer ved Byen Ain-Jabrud nær Betel. Barken var flænget af 50—60 Frugttræer i Vidde af en Haandbred. Denne Frugthave havde hverken Stengjærde eller Vagttaarn.

[2]) Plinius kalder dette non nummo sed partibus locare, og saadanne Forpagtere kaldes partiarii. Det var efter latinske For-

At denne Forpagtningsmaade var østerlandsk Sedvane, fremgaar af, at en nyere fransk Reisende *Chirardin* har forefundet den samme Maade i Persien i vore Dage og noteret, at den ofte misbruges. Han siger: „Denne Overenskomst, som er og bør være grundet paa god Tro, viser sig alligevel som en uudtømmelig Kilde til Besvigelse, Tvist og Voldsomhed, hvor Retfærdigheden næsten aldrig sker Fyldest; og hvad der er ganske eget, det er, at Eieren er den, som altid trækker det korte Straa, og som skades [1]."

Atter et merkeligt Vidnesbyrd om Jesu Parablers Naturtroskab. Thi ogsaa i vor Parabel fører netop denne Forpagtningsmaade til „Besvigelse, Tvist og Voldsomhed". Efter Lc. sendte Landmændene Tjeneren bort tomhændet (Besvigelse) og slog ham (Voldsgjerning).

Ogsaa Mt. melder om den samme Fremgangsmaade. Ved Sammenligning med Mc. og Lc. viser det sig, at hvad Mt. efter sin Sedvane fremstiller kollektivt, i Virkeligheden sigter til forskjellige Sendelser efter hinanden. Det vilde ogsaa været underligt, om Bønderne havde behandlet en og samme Sendelses Medlemmer saa forskjelligt. Dette kan Mt. med sin Gjengivelse ikke have ment, saa meget mindre som jo aabenbart med denne Lignelse gives et summarisk Længdesnit af Israels lange Historie i dette Stykke. Meningen maa altsaa ogsaa efter Mt. være, at de ved den første Sendelse betalte med Slag istedenfor Frugter, ved den anden gav deres stigende Forbitrelse sig Luft i Drab, og ved den tredie ved Stening gav Drabet en Tilsætning af Vanære. (Smlgn. Mc., der siger, at de slog den sidste Tjener af denne Gruppe i Hovedet og vanærede ham. Mt. 21, 34. 35 svarer tydeligvis til Mc. 12, 2. 7 og Mt. 21, 36 til Mc. 12, 5).

---

fattere særlig i Brug for Hyrder overfor Eierne, men ogsaa for andre „Brugere".

[1]) Voyage en Perse. Vol. 5, p. 384.

Medens hidtil Eieren har sendt almindelige Tjenere, sender han nu Tjenere af høiere Rang v. 36. Dette maa nemlig ligge i πλείονας. Denne Betydning har nemlig Ordet ikke alene hos Homer, men ogsaa flere Steder i det nye Testamente, saaledes Mt. 6, 25, Mc. 12, 33, Lc. 11, 31 f. 12, 23, Hebr. 3, 3; 11, 4. At der er Tale om Stigning i *Rang* netop her, viser Sammenligning med v. 37, hvor selve Arvingen optræder paa Skuepladsen[1]).

Det kan ikke nægtes, at hver af Gjengivelserne af denne Del af vor Parabel hos de tre Evangelister prøver at forme Stigningen i Graden af Landmændenes Forgaaelse paa en noget forskjellig Maade. *Mc.:* først ingen Betaling men *Prygl,* saa ingen Betaling men værre Prygl, nemlig i Hovedet, og dertil *Skamskjænding*, endelig ingen Betaling men ligefrem *Drab.* Derpaa tilføies, for at vise, at dette er Prøven for hele Arten og Retningen, at for mange andre (de behøver ikke være de efterfølgende, *Jülicher*) vanked der dels Prygl, dels Drab. Men hermed blir Stigningen op til Arvingens Behandling ikke klar og bestemt, idet Gradestokkens øverste Trin allerede forinden synes naaet. *Mt.* tager Stigningen paa en *anden Maade.* Først en summarisk Charakteristik af Behandlingsmaaden uden enkelte Prøver: Prygl, Drab, Stening. Men saa opnaaes Stigning ved at lade en ny Sendelse bestaa af *høiere Rangspersoner* end de forrige. En lignende Mishandling af disse høierestillede er, fra een Side betragtet, en Øgning i Frækheden, og denne Øgning fortsættes, idet nu den høieste Rangsperson, Sønnen, kommer og faar lignende Medfart. *Lc.* har en endnu mere gjennemført Stigning: 1. Prygl, 2. Prygl og Skamskjænding, 3. *Blodig* Mishandling og Udkastelse. Men *Livet* tager de først af Sønnen.

---

[1]) Denne Opfatning forsvares med Kraft af *Goebel* og støttes af den gamle syriske Oversættelse i Syrsin.

Dette er antageligvis forskjellige Gjengivelser af den levende Tradition. De af mange Udlæggere yndede Forsøg paa at opstille en Afhængighedens Rækkefølge for de tre Kilder, fylder os kun med Mistillid. Thi skal man til at gjette, kan ligesaa godt Lc. være oprindeligere end Mc. (J. Weiss) som omvendt (Jülicher) eller Spor synes at være for Haanden af en ældre Kilde end Mc. (B. Weisz). Det er altsaa usikkert Skjøn. Evangelisterne havde vistnok for sig mange *flere* Kilder (sml. Lc. 1, 1 — πολλοί) end vore tre i Synoptikerne, ja tilmed en *levende* Tradition. Det har for Hovedsagen liden Betydning, hvordan vi tænker os denne Enkelthed.

Formen ἐκεφαλίωσαν hos Mc. volder Udlæggerne meget Hovedbrud og fører, fordi *denne* Form i den forhaandenværende Literatur ei findes, til mange Forbedringsforslag og gjettede Læsemaader (ἐκοφάλισαν, van de Sande, Bakhysen, εφαλακρωσα etc.). *Jülicher* mener endog, at Italas Oversættelse „in capite vulneravit“ beroer paa en Gjetning. Da vi her har med Mt. at gjøre, skal vi ei fordybe os i disse famlende Sprogformodninger.

V. 37 lyder hos Mt. saaledes:

„Men tilsidst sendte han til dem sin Søn, sigende: „de vil undse sig for min Søn.“ V. 37.

Man er spændt paa at faa vide, hvilket Middel Eieren nu vil gribe til for at sætte sin Myndighed igjennem og hævde sin Eiendomsret. Istedenfor, som man kunde have ventet og maatte have billiget, at bruge Magt og udøve Straf, gaar Eieren endog et Skridt videre i sin langmodige Forekommenhed, og sender sin Søn. Mc. fremhæver det Offer, han derved gjør, med de Ord: „endnu havde han een, sin elskede Søn,“ medens Lc. stærkere fremhæver Eierens Overveielse, og betegner Sendelsen af Sønnen som det sidste Middel, der dog vel maa føre til Maalet? Men idet han paaregner, at de skal undse sig for Sønnen, tager han ikke i Betragtning, at Vingaardsmændene i ham nærmest ser *Arvingen;*

V. 38. thi det heder hos Mt. v. 38: „*Men da Landmændene saa Sønnen, sagde de sig imellem: denne er Arvingen, kom lad os dræbe ham og faa Arven.*“

Vingaardsmændene har faktisk hidtil optraadt som Selveiere. Da nu Arvingen kommer, mener de at burde benytte Leiligheden til blivende at sikre sig Selvraadigheden over Eiendommen. De gaar derved ud fra, at Eieren, fraværende som han er, og da han saa længe har ladet deres Adfærd ustraffet, ogsaa vil optræde paa samme Maade overfor denne sidste og værste Uretfærdighed. Eierens Langmodighed bringer dem til tilsidst at sætte ham ganske ud af Betragtning. Dette er ganske forklarligt; thi naar man ingen Erfaring har havt om straffende Strenghed, saa pleier Frækheden at vinde Overhaand og Respekten ganske at uddø. Dette er et fint sjeleligt Træk. I Overensstemmelse dermed handler
V. 39. de ogsaa; thi det heder hos Mt. v. 39: „*Og de tog ham, kastede ham udenfor Vingaarden og dræbte ham.*“ Hermed fremhæves en dobbelt Forgaaelse. For det første kaster de paa voldsom Maade Arvingen ud af hans egen Eiendom, og for det andet fuldender de sin Udaad ved at slaa ham ihjel. Ved begge disse Handlinger tilsammen tilkjendegiver de paa den mest bindende Maade sig selv som eneraadige Eiere af Vingaarden.

Mc. har en anden Orden: dræber ham og kaster ham ud. *Jülicher* mener, det er det rette, idet han citerer den gamle Udlægger Juvenc. III, 732: obtruncant jaciuntque foras trans sæpta cadaver, og tilføier: Das ist das non plus ultra von Schändung einer Respektperson, dass man ihn totschlägt und selbst seinem Leichnam noch die einfachsten Ehren versagt, ihn draussen den Geiern zuwirft. Det har liden Betydning for det Hele, hvad man her vælger, blot man ikke indlægger deri noget Vink om, at Jesus skulde korsfæstes udenfor Byen. Vi maa betænke, at det for jødisk Følemaade var ret naturligt at føre en Person udenfor, inden han ihjelsloges, da

en dræbt Mands Blod gjør Drabsstedet, her Vingaarden, urent i høi Grad.

Her, hvor den vel forberedte Krisis nødvendigvis maa følge, forelægger Jesus de Deputerede ligefrem det Spørsmaal, hvad de nu mener, at Herren maa foretage efter den her beskrevne Situation. Som vi ovenfor har sagt, kunde efter hævdvunden Sedvane ikke engang disse Stormænd godt unddrage sig for at svare. Taushed i et Tilfælde som dette vilde været dræbende for deres Anseelse hos Folket, hvilken de altid søgte at opretholde, fordi deres Magt hovedsageligen hvilede paa denne. Men de tør ikke heller svare paa en Maade, som krænker de Tilstedeværendes Retssans, og da det her i Lignelsen fremførte Tilfælde ikke tilsteder nogen Tvivl, saa nødes de til selv at svare, som de gjør, selv om de indser, at Svaret indeholder deres egen Afsættelsesdom. Svaret er ganske tankerigtigt og saglig Følgeslutning ud fra Lignelsens Præmisser. Thi det heder hos Mt. v. 41:
„*De siger til ham: som elendige skal han elendigen ødelægge dem, og Vingaarden skal han overdrage til andre Landmænd, som vil give ham Frugter til rette Tider.*“ V. 41
Dermed er tilkjendegivet, at Eierens Langmodighed maa være udtømt, saa at der nu ikke længere kan være Tale om blot og bar Tugtelse, men om en Tilintetgjørelse, der efter deres onde Sindelag maa være slem og haard i Udøvelsen. Ligesaa følgerigtig er den anden Side ved Sagen, at Vingaarden maa overdrages til andre og til saadanne, som gjør sin Pligt i rette Tid.

Hos Mc. ser det ud, som om Spørsmaalet ved dette Punkt blot er en Talefigur, og at det besvares af Jesus selv. Ligesaa hos Lc. Ser man hen til Tidens Sedvane, er begge Maader lige tænkelige. Som ovenfor paapeget var denne Vexlen med Spørsmaal og Svar mellem Parterne ei alene godt afpasset efter den østerlandske Livlighed, men forekom hyppig og brugtes jevnlig i Rabbinerskolerne og gjentræffes ofte i Jesu Læremaade med Disciplene og

andre. Hele Scenen her er jo desuden en „*Forhandling*“ mellem to Parter. Forsaavidt er saadan Henvendelse med Svar som Jesu efter Mt. 21, 40. 41. fuldstændig i Stilen og overmaade virkningsfuld som Modangreb. Dette at lade den oppositionslystne Modpart uddrage en Parabels Facit ved Svar paa Spørsmaal, kjende vi igjen baade fra den foregaaende Parabel v. 31, fra Parabelen om „den barmhjertige Samaritan“, Lc. 10, 36 og fra flere Leiligheder. Det er dermed fastslaaet som Jesu Sedvane. Imidlertid er ogsaa Formen hos Mc. og Lc. ligesaa mulig, skjønt efter det ovenfor anførte mindre sandsynlig. Det kan jo være, at deres Kilder ikke havde fæstet sig ved dette.

Gjengivelsen hos Lc. giver ellers Udtryk for et i Situationen liggende sjæleligt Moment, som maa antages at have været tilstede, nemlig en vis Modstræben hos Tilhørerne mod at afgive det eneste Svar, som Situationen kræver. Allerede *Chrysostomus* har været opmerksom paa dette og bringer følgende Forslag til Opfatningen hos Lc.: Jesus siger: „Hvad skal nu Vingaardens Eier gjøre?“ De svarer: „Nu vil han sikkert selv komme, Mesteren.“ Jesus gjentager: „Ja, ganske vist, han vil komme — — —“ Hvortil Tilhørerne med Forfærdelse udbryder: „Det maa ikke ske[1].“ Jesus gjør nu den direkte Anvendelse af Parabelens Slutningseffekt og det paa en for Jøderne særlig slaaende Maade ved nemlig at vise, at hermed gaar en gammeltestamentlig Spaadom tydelig i Opfyldelse, det er altsaa forudbestemt i Guds Raad. Det heder
V. 42. nemlig hos Mt. v. 42: „*Jesus siger til dem: Har I aldrig læst i Skrifterne: Den Sten, som Bygningsmændene for-*

[1]) Det er slet ikke udelukket, at Situationens Spænding ganske har grebet dem og bragt dem til ganske uden videre Reflexion ligesom David overfor Nathan at svare, og at de først senere, ved Jesu følgende Ord bliver opmerksomme paa, at hele denne Parabeltiltale har været et dødeligt Angreb paa dem selv, navnlig paa, hvor haardt dette har rammet.

kastede, er bleven til en Hovedhjørnesten. Af Herren er dette skeet, og det er underligt i vore Øine.“

Da Bygningsmændene maa være Israel og dets Ledere, saa maa Stenen betegne noget grundlæggende for det israeliske Theokrati, som jo i Jesu Tanker finder sin Fuldendelse i „Gudsriget“, og dette grundlæggende maa være den historiske Mesias selv, som hvilken Jesus betegner sig selv. Han vil dermed sige, at for ham er dette Udfald saa langt fra uventet, at det meget mere er forudbestemt i Guds Raad. Men deraf bliver ogsaa
Følgen den, som udsiges i v. 43: „*„Derfor siger jeg Eder*, V. 43.
at Guds Rige skal fratages Eder og gives til et Folk, som yder dets Frugt.“ Med et Folk, som yder dets Frugt, menes her, at Riget efterat være gaaet fra Jødefolket som saadant skal overgaa til et nyt Guds Folk, hvis Adkomst ikke er dets kjødlige Afstamning eller dets historiske Udvælgelse, men dets Værdighed og Skikkethed til at opfylde sin Bestemmelse.

Hvad Virkningen af disse Parabler maatte blive, var let at forudse, og det siges ogsaa i de følgende Vers: „*Da Overpresterne og Farisæerne hørte hans Parabler, saa forstod de, at han talte om dem, og medens de nu søger at gribe ham, frygtede de for Folkemasserne, efterdi de holdt ham for en Profet.“*

Naar vi nu skal gaa over til Parabelens Tydning, saa blir det først at afgjøre, om denne Parabel skal ansees som en Bevisparabel eller en Illustrationsparabel. Dette Spørsmaal er netop ved vor Parabel ikke saa ganske let at afgjøre. Sikkert er det, at Parabelen indeholder et Bevis, da jo Jesus ved Spørsmaal fik sine Modstandere til at indrømme, at det var retfærdigt at tage Riget fra dem og give det til et Guds Folk af en anden Slags. Imidlertid synes dog den hele Parabel at tilsigte ikke blot det at bevise denne ene Sandhed og levere Præmisser til dette Bevis, men det synes mindst ligesaa meget at være et Parabelens Øiemed at ville belyse

hele det officielle Israels Forhold til Gudsriget og dette Forholds historiske Udvikling. Den Følgeslutning, som af denne Udvikling drages, er vistnok en Side og en vigtig Side af Parabelens Øiemed; men Belysningen, Illustrationen er en ligesaa vigtig Side, og Illustrationen er ved Parabelens Anlæg saaledes som *alle* Synoptikerne gjengiver den, aabenbart det grundlæggende Rammeværk. Parabelen er i sit Anlæg en Illustrationsparabel, hvor dog Slutningseffekten anvendes som et Bevis, hvortil netop Illustrationerne danner en Række Præmisser. Det er ved jødiske Parabler ikke raadelig at kræve, at enhver saadan skal være en „renkultiveret“ Bevisparabel efter græsk-aristotelisk Mønster. Illustrationen, hvor Personer og Forhold afbildes tilsvarende i en aandelig Verden, findes ofte Side om Side med et af Billedrækkens Udvikling afledet Bevis. Vi kan herved tænke paa en klassisk Parabel som Nathans Parabel til David (2 Sam. 12, 1—4). Der *er* aabenbart: Den rige Mand = Kongen, den fattige Mand = Uriah, og det er anlagt paa at tydes saaledes. Samtidig er Parabelens Sammenhæng anlagt paa at *bevise* Uretfærdigheden af Davids Handlemaade. Som Følge af denne Parabelens Art bliver ved Udtydningen først og fremst Opgaven at gjenfinde i den illustrerede Virkelighed Billedets enkelte Træk. Men allerførst blir Opgaven at finde, hvad der menes med selve Vingaarden. Her er nu at merke, at vor Parabel har sit Grundlag i Parabelen Jes. 5. Hvad Vingaarden der betyder, er ikke tvivlsomt, da det v. 7 siges, at den »Herre Zebaots Vingaard er Israels Hus og Judas Mænd hans kjæreste Plantning.“ Men dette kan ikke være Tilfældet i Jesu Parabel, da Mændene der betegnes ved Landmændene, og Vingaarden saaledes er Landmændenes Brugsgjenstand. Dette har allerede *Origenes* seet, og han siger: „Saaledes betegnes, synes mig, i Evangeliet ikke Israel selv, men det dem betroede Gudsrige, det er den hellige Skrifts Lære, Guds Ord. Et gudeligt Ud-

bytte heraf har Frugten maattet være.“ Ham følger *Hugo Grotius*, der opfatter Vingaarden lig Kundskaben om Guds Lov og Profetiens Gave. En noget lignende Opfatning følger *Unger*, naar han opfatter Vinbjerget lig den gammeltestamentlige Frelseshusholdning[1]). Imidlertid maa det her merkes, at Jesus selv, idetmindste efter Mt. (21, 43), har givet Udtydningen af Vingaarden og sagt, at den er = Guds Rige. Men da Guds Rige ifølge Jesu Lære forøvrigt først med ham skal bryde frem, og her er Tale om et Gudsrige, der allerede var betroet de israelitiske Fædre, saa maa Gudsriget her betegne dette Riges Idé, som gjennem Christus skal forme sig ud til Virkelighed. Som *Trench* siger: „The Kingdom of God in its idea, which idea Jew and Guntile have been successively placed in conditions to realize.“ Eller man kan — hvad der nogenlunde kommer ud paa det samme, blot med en lidt anden Vending — sige med *Jülicher* (II, 403): „Saalidt som et bortforpagtet Vinbjerg, er Guds Rige en blot fremtidig Størrelse, det er allerede længesiden til, ligesom ἀμπελών i Bøndernes Hænder; men ligesom den frie Raadighed over denne, den virkelige Besiddelse, altsaa Idealet af „at have“, først tilstræbes af Bønderne, saa tilhører Guds Riges Fuldendelse Fremtiden: hvad man af dette i Israel havde eiet og saa skammelig misbrugt, er dets Begyndelse, dets jordiske Urformer. Og dersom Idealet af Guds Rige kun kan være den Tilstand, hvor Gud alene hersker over alle, ingen Villie gjør sig gjældende ved Siden og mod Hans, og derfor alt er Retfærdighed, Liv, Salighed, hvad kan da Guds Riges Urformer være andet end de tidligere

---

[1]) *Unger* sammenfatter sin Opfatning i følgende Ord: Deus sapienter institutum suum commisit Judæis. Instituti fruges a Judæis repetiit per prophetas, quos quidem isti maletractaverunt: Alios misit identidem quibus idem accidit. Mittit Deus filium suum quem incredibile erat istos non fore verituros. Sed hunc filium ut libera jam ipsis sit in instituto divino licentia, ipsum interfecerunt.

Aabenbaringer af Gud og guddommelig Villie til sit udvalgte Folk, nedlagt i Loven ɔ: som Fundamenter af den sande Religion, de første Anlæg af en Fredsvei op til Gud, som man i Israel eied den, — om man vil: „Theokratiet“?

Det spørges nu, om der er noget tilsvarende til Gjærdet, Persen og Taarnet. Herved maa merkes, at disse tre tilsammen i Parabelen danner et hele, der fuldender Vingaardens Udstyr og gjør den produktionsdygtig. De maa altsaa i Virkeligheden svare til det gammeltestamentlige Gudsriges Udstyr med dets aabenbarede Institioner, og da kan man ganske vist sige, at Loven, som den, der sondrer Israel ud fra Hedningeverdenen, svarer til Gjærdet, Vinpersen, som det, der gjemmer selve Frugten, svarer til Guds aabenbarede Ord, og Taarnet med sin Magt, Prestedømmet. Imidlertid bliver dog altid dette omtvisteligt, og Hovedsagen og det visse bliver, at der med disse tre tilsammen forstaaes, hvad *Calvin* træffende kalder adminicula ad alendam fidem. Thi Trench har Ret, naar han siger: „All attempts to define more closely, what this tower and wine-press intend appear fancifull, and though often ingenious, yet no one of them is such as to command unreserved assent[1]).

[1]) Vi hidsætter her nogle af de gamles Udtydninger: Gjærdet opfatter Origenes, Basilius, Hieronymus, Ambrosius som den guddommelige Bevaring, Englevagten om Israel, Irenæus som Palæstinas Grændser, Chrysostomus, Theophylakt, Eutherius som den mosaiske Lov.

Vinpersen opfatter Origenes, Hieronymus, Chrysostomus, Theophylakt, Eutherius, Beda som Alteret, Ireneus, Hilarius, Ambrosius som den profetiske Aand, efter Origenes' anden Forklaring = Guds Ords Dybde.

Taarnet opfatter Origenes, Hieronymus, Chrysostomus, Basilius, Beda, Theophylakt som Jerusalems Tempel, Ireneus som hele Jerusalem, Hilarius som Israels Profeter og Vægtere.

Hvad Frugten angaar, saa maa denne betyde det, som Gud altid fordrer af Israel, og som han ifølge Profeterne saa jevnlig savner hos Folket, nemlig Retfærdighed, Næstekjærlighed, Miskundhed, Ydmyghed for Gud o. s. v. (Smlgn. Micha 6, 8).

Vi føres hermed over til Spørsmaalet om, hvem de udsendte Tjenere er. I Parabelen udsendes Tjenerne for at kræve Frugten. Spørsmaalet er da: Hvem har Gud udsendt til Israel for at kræve Frugt af dem? Svaret kan kun blive: Profeterne. Af dem har Gud udsendt en hel Række til forskjellige Tider, og deres Skjæbne har været netop den, som skildres i Parabelen. Som historisk Exempel paa legemlig Mishandling kan anføres Jeremias. (Jer. 20, 1—2: 37, 15: 38, 6), Micha (1 Kong. 22. 24), som Exempel paa Drab Myrderiet paa Profeterne paa Elias Tid (1 Kong. 18, 4: 19, 10), som Exempel paa Stening Zacharia (2 Krøn. 24, 21).

Imidlertid maa merkes, at det her tænkes paa Fædrenes Adfærd mod Profeterne i Almindelighed. Som saadan har enhver Læser af det gamle Testamente det bestemte Indtryk, at Parabelens Skildringer er aldeles træffende. Videre merker vi, at det var Tradition i Israel, at det havde været, som i Parabelen skildret, ligesom ogsaa at Jesus selv henholder sig til denne Tradition med de Udtryk, han bruger Mt. 23, 37 om Jerusalem, som ihjelslaar Profeterne og stener dem, som sendtes til dem. (Se ogsaa Lc. 13, 34. 35).

Spørsmaalet blir nu, hvem der menes med hine Tjenere af høiere Rang, som derefter sendes for at kræve Frugten. Følgende kan anføres til Fordel for at tænke paa Døberen:

Allerede Stillingen mellem de almindelige Tjenere og Sønnen, altsaa mellem Profeterne og Christus, henviser os til Døberens Periode. Han kom jo ogsaa for, ligesom de almindelige Profeter, at kræve de samme Frugter som disse; han fik den i Parabelen betegnede

Modtagelse, og han var af Jesus selv Mt. 11, 7—14 betegnet som værende af høiere Rang end de almindelige Profeter, ligesom allerede den Omstændighed, at der i samme Samtale kort i Forveien har været Tale om Døberen, maatte lede Tanken hen netop paa ham. Vistnok har ikke Jødernes Ledere ligefrem selv dræbt Johannes; men deres Samvittighed sagde dem vistnok, at de dog ad Omveie havde havt sin Haand med i Spillet.

Ovenfor er sagt, at de ikke troede paa Johannes, og at de var fiendtlig stemte mod ham, følger af, at han i sine offentlige Taler havde stemplet dem paa den mest skjærende Maade (Ormeunger og Øgleæt) og saaret dem paa deres ømmeste Punkt, nemlig deres folkelige Anseelse. Nu havde Farisæerne af Princip meget imod Dødsstraffen; men de havde ganske vist mindre imod at lade denne besørge ved andre, og man maa derfor antage, at de har sørget for ad Omveie at puste til Herodias Had.

Alligevel er det et stort Spørsmaal, om ikke Skildringen, netop ved sin Form af almindelig Charakteristik, udelukker anden Udtydning end, at Israels officielle Magthavere paa mange Maader og med stigende Voldsomhed og Frækhed har modtaget Guds Sendemænd Profeterne, fordi disse krævede Retfærdighedens, Ydmyghedens og Miskundhedens Frugter (Micha, 6, 8) og at den Stigning i Frækhed nok vil føre endnu videre.

Tilsidst spørges det om, hvem Vingaardsmændene er. At man hermed maa tænke paa Israels oficielle Ledere, fremgaar af Jesu Tiltale til disse Mt. v. 43. Det er ret paafaldende, at Mt. er *alene* om at lade Jesus sige, at Riget skal overdrages til et andet „Folk“. Der er da en Mulighed for, at dette Udsagn er tilføiet ud fra en senere Menighedens Erfaring. Men andre Folkeslags Delagtiggjørelse i Riget er tidlig fremme hos Jesus. Saaledes, endog ganske som her under Fremhævelse af Israels Børns samtidige Udelukkelse, i Anledning af den romerske Høvedsmands Tro (Mt. 8, 11. 12). Det samme

Udsagn udtales af Lc. i en anden Sammenhæng 13, 28. 29. Jo slettere Erfaringer Jesus henimod sit Livs Slutning gjorde, desto klarere maatte dette blive, desto naturligere maatte det ligge for ham at udtale dette utvetydig og energisk, særlig ved et Hovedopgjør som nærværende. Derfor er det ganske paa Linie med Jesu hele Opfatning af, hvorhen Udviklingen bærer, det som tillægges Jesus i Mt. 21, 43. Er derfor dette et egte Jesus-Ord, saa har vi her Spiren til Pauli store og skjønne Tanker om et Israel (altsaa netop et ἔθνος) efter Aanden, som ikke laaner sin Ret fra den kjødelige Nedstamning fra Abraham (Rom. 9, 6 ff.). Efter Pauli hele Holdning er det ogsaa rimeligt, at saa vidtrækkende Tanker tør han kun hævde paa Grundlag af høieste Autoritet: Jesu Ord og en rigtig Opfatning af den gammeltestl. Aabenbarings Ord.

At der med *Sønnen* og *Arvingen* menes Jesus selv, er klart af hele Sammenhængen. Han led jo ogsaa netop den Skjæbne, som i Parabelen overgaar Sønnen, og af selvsamme Grund. Det var fordi Lederne ikke vilde opgive sit egennyttige Herredømme over Theokratiet, fordi de deraf kun vilde høste egen Ære og Fordel, og fordi de indsaa, at alt dette maatte opgives, naar Jesus skulde indsættes i sin sønlige Stilling, det var derfor, de slog Jesus ihjel og kastede ham udenfor, som en Theokratiet uvedkommende, paatrængende Person. At han ved Korsfæstelsen bogstavelig førtes udenfor Murene, er maaske en Tilfældighed, som dog alligevel tør indeholde en Tanke. At han alligevel er bleven Hovedhjørnestenen i det sande Gudsrige, og at Guds Rige er gaaet over til et nyt Gudsfolk uden Afstamningens og Historiens Sammenhæng med Israel, det har Historien vist.

Jülicher erklærer vor Lignelse for en allegorisk Fortælling, ikke Parabel, med den tydelig kjendbare Tendens

at lære den endegyldige Forkastelse af Israels messiasmyrdende Hierarchi.

„Tør vi nu fastholde denne i intet tvetydige Allegori som Jesu Eiendom?“ spørges saa. Der svares: Allerede dens Overlevering vækker Mistro. Kritikeren er nemlig viss paa, at Mt. og Lucas har havt Mc.s Text for sig og forbedret denne. Han er videre viss paa, at Mc. 12, 10 f. er Tilsætning af en Skriftlærd (maaske Mc. selv) til den forudgaaende Historie, efterdi denne Sætning siges at bryde Sammenhængen. Fra det øvrige *Indhold* i sin Almindelighed kan ikke hentes Indvending mod Egtheden, da dette jo forsaavidt godt kunde været sagt af Jesus. Og skjønt denne ellers aldrig (?) bruger Allegorier, men Parabler, kan dog ingen bevise, at han ikke en Gang kunde bruge ogsaa usedvanlige Taleformer. Alligevel har Kritikeren „den Mistanke, at denne παραβολή Mc. 12, 1—9 først hidrører fra en Troende i den første Generation, der i Tilslutning til Jes. 5 og Jesu Parabeltaler, som han allerede tydede allegorisk, til religiøs Begribelse af Jesu Død indlemmede denne i Rækken af Guds Frelsesbudskaber, lærte at begribe den som høieste og sidste Udvisning af Guds Taalmod, hvorpaa Straffen umiddelbart maatte følge.“ Det hele er, siges der, et Gjennemsnitsmenneskes Historieanskuelse, som trods Korsfæstelsen troede paa Guds Søn. Desuden mangler hvert originalt Drag, hver finere psychologisk Motivering. „Das Urchristenthum, nicht Jesus scheint Mc. 12, 1—11 das Wort zu führen.“ (II, 402—406).

Det vil sees, at Grundene til denne tillidsfulde Dom er af høist *skjønsmæssig* Natur. De fleste Læsere vil sikkert finde, at Parabelens Historieanskuelse er genial, og samtidig sande Digterordet: „Det store skjønt og *simpelt* er, saa var en Moses, og saa var Homer.“ Det er den Historiebetragtning af Jesu Død og Betydningen af Jesu Forkastelse fra Jødernes Side, som *Paulus* gjentager, „at Israels Fald er Frelse for Hedningerne, deres Feil-

trin gjør Verden rig, deres Tab er Hedningernes Rigdom" (Rom. 11, 11—12). Det er denne Historiebetragtning, som Christenheden lever paa. Er *den* skabt af et Gjennemsnitsmenneske i den første Generation, saa har dette Menneske maalt et Gjennemsnit saa stort som andre Generationers høieste Geniers.

At Israels ædleste Knopskydning, nemlig Jesu Religion, runden og fremvoxet af de fineste og egteste Safter i Folkets Stamme, skulde være dette samme Folk saa modbydeligt og have en saa fremmed Smag, at det ved Jesu Aflivelse stødte denne Værdi fra sig; at det var ad *denne* Vei at Messianismens Verdenserobring skulde fremmes; at de andre, fremmede Folk skulde optage i sig Evangeliet om Jødernes Messias og hans „Kongestyre", saa fremmedartet for *deres* Aand, ***og*** virkelig yde Frugt deraf (ποιεῖν τούς κάρπους ἀυτῆς) — *det* siger vor Parabel os. Og *denne* Historiebetragtning skulde være et Hverdagsmenneskes „Fündlein" i Menighedens første Generation! Og en *saadan* Historiebetragtning skulde være saa ligefrem at udfinde, at *det* skulde tale for, at den ikke var af Jesus! Skulde den ikke meget mere høre til hine „Guds Riges Hemmeligheder", som „mange Konger og Profeter og Retfærdige attraaede at skue, men ei fik se" (Mt. 13, 17. Lc. 10, 23 f.), men derimod Jesu Disciple fik se ved hans Aabenbaring? Denne Historiebetragtning fylder os endnu idag, trods Christendommens Lys, med Undren. Den faar et Lysstreif af Forklaring over sig ved hint Træk i Parabelen, at det er Hierarcherne, som forkaster Jesus af *den Grund*, at de aner i ham Arvingen, hvis Anerkjendelse vilde medføre deres egen Dethronisering inden Guds Rige. Og dette ene Træk er nok til at modbevise *den Jülichers* Paastand, at Parabelen skulde savne „jedes feinere psychologisches Motiv bei den Winzern."

Men naar en Mand som Jülicher kan se saa merkelig feil, saa har *vi* en „Mistanke" om, at det hænger sammen

med en forklarlig „Hildethed“ i hans egen Parabeltheori. Efter den skal Jesus ei ha brugt en Form, der som vor Lignelse delvis trænger allegorisk Tydning. Men ogsaa *det* er et Feilsyn, særlig tydelig her. Selv den i vor Parabel stedfindende Forbindelse af allegoriserende Illustration og Bevisparabel havde jo, som vi ovenfor saa, et ligetil *klassisk* Forbillede i Nathans berømte Maschal. Og den Slags Forbilleder er dog for Jesus meget mere nærliggende end rendyrkede Parabler efter Aristoteles.

Dermed falder Indvendingerne mod Parabelens Egthed til Jorden.

Det kongelige Bryllup.

Matthæus 22, 1—14.

Situationen for denne Parabel er nøiagtig angivet i Texten, idet den kommer som umiddelbar Fortsættelse af det foregaaende. Den begynder nemlig hos Mt. v. 1
og 2 saaledes: „*Og Jesus svarede og sagde dem atter i* V. 1. 2.
Lignelser: Himmelens Rige er bleven ligt et Menneske, en Konge, som gjorde Bryllup for sin Søn."

Det er klart, at de Tiltalte er de samme som i den foregaaende Samtale, nemlig Farisæerne og Overpresterne, og at „atter" har Hensyn til den foregaaende Lignelse, hvorved en ny Fremstilling af forholdsvis samme Gjenstand indføres. (Saaledes *Meyer* og *Nebe*). Der er ingen Grund til med *Goebel* at mene, at Situationen kun var en lignende som den i anden Del af Cap. 21 skildrede. Den fremstiller sig hos Mt. som dennes ligefremme Fortsættelse. Herved maa vi merke os den eiendommelige Brug af Ordet „svarede". Dette vil ikke alene sige i al Almindelighed, at Parabelen fremkom under en Forhandling i Samtaleform, men vil udtale, at Parabelen virkelig indeholder Svar paa et Spørgsmaal. Da nu imidlertid intet høilydt Spørgsmaal er gjort, saa maa Sammenhængen her være den samme som overfor Nikodemus, Johs. 3, 5, hvor Jesus svarer paa det Spørsmaal, som

Nikodemus uudtalt havde i sine Tanker. Dette Spørsmaal maa her have været en ved den foregaaende Udvikling given Indvending, som altsaa i vor Parabel faar sit fyldestgjørende Svar. Er dette saa, saa faar vi altsaa her ligesom hos Mt. i Cap. 25 en sammenhængende Række af tre paa hinanden følgende Parabler, en Trilogi, hvoraf hver for sig behandler sin særegne Side af det store Hovedspørgsmaal. Hvilken Side der nu særlig er fremdraget til Behandling i denne sidste Parabel, det kan vi først forklare efter at have gjennemgaaet Enkelthederne i Parabelens Billedrække.

Det heder, at Himmelens Rige er blevet ligt med o. s. v. — det vil sige, at Riget i sin Udvikling er kommen til det Vendepunkt, som skildres i vor Lignelse.

Der er her Tale om et Bryllup, og naar Udtrykket bruges i Flertal, hentydes dermed til den Række af enkelte Festligheder, hvoraf det østerlandske Bryllup bestod. Naar *Kuinoel* og andre her tænker paa et Gjæstebud til Feiring af Kronprinsens Regjeringstiltrædelse, saa har dette visselig sin Grund i, at man uden videre sætter vor Parabels Bryllup identisk med Gjestebudet Lc. 14, 15—24. Men denne Identitet er ingenlunde sikker, som vi siden skal se. Her er der derfor Tale om et Bryllup, hvortil Omtalen af Sønnen og Arvingen i den foregaaende Lignelse har givet Foranledningen. Dog træder ikke Sønnen frem i Forgrunden, da Skildringens Gjenstand meget mere er Gjæsternes Forhold.

Det heder, at Kongen gjorde et Bryllup, hvori ogsaa er indesluttet den foreløbige Indbydelse. Der var altsaa paa Forhaand tilkjendegivet nogle nærstaaende, at de skulde indbydes; nu udgaar denne Indbydelse virkelig;
V.3. thi det heder Mt. v. 3: „*Og han sendte sine Tjenere at kalde de Indbudne til Bryllupet, og de vilde ikke komme.*“ Det viser sig altsaa, at de indbudne Nærpaarørende ikke vil komme. Der angives ingen Grund til deres Udebliven, kun den nøgne Kjendsgjerning. Kongen har dog ikke

Lyst til at opgive dem, men sender andre Tjenere, som de kanske hellere vil lytte til, og giver disse en fast Instrux for deres Indbydelse. Thi det heder v. 4: „*Han* V. 4.
sendte paany andre Tjenere, sigende: Se, mit Maaltid har jeg gjort færdigt, mine Oxer og Fedekvæget er slagtet, og alt er istand: kommer til Brylluppet."

Alt er her efter østerlandsk Skik. Det ἄριστον, som er færdigt, er netop efter den daværende Sprogbrug hint Maaltid tidligere paa Dagen *(prandium)*, som pleiede at gaa forud for det egentlige vigtigste Festmaaltid. Kongen vil hermed have sagt, at Festen kan tage sin Begyndelse naarsomhelst, og at der er truffet omfattende, allerede fuldendte Forberedelser til den hele Festlighed, idet Oxerne og Fedekvæget allerede er slagtet; derfor er det nu Tid, høie Tid, til at komme.

Hermed er udsagt tydelig, saa at ingen Misforstaaelse er mulig, at det, nu at nøle eller ikke ville komme, er enstydigt med en krænkende Forsmaaen af den Ære, Kongen viser dem, og det er en Indbydelse i en saadan Form, at de overfor Kongen nødes til at tone Flag og vise, hvad der bor i dem. Dette sker ogsaa; thi det heder v. 5: „*Men de ene gik ringeagtende bort,* V. 5.
(denne til sin Ager, hin til sin Kjøbmandsforretning), men de øvrige greb fat paa Tjenerne, mishandlede dem og dræbte dem." Sætningernes Konstruktion er her meget klar. V. 5. og v. 7 stiller overfor hinanden hver sin Gruppe af Indbudne, der ligner hinanden i ikke at følge Indbydelsen, er forskellige i sin Adfærd under denne Foragt for Indbydelsen, idet de første udtrykker denne ved ringeagtende Bortgang, idet de ikke engang værdiger at svare, de andre giver sin Foragt en udtrykkeligere Betoning ved at besvare det ærefulde i Indbydelsen ved overmodig Mishandling af Tjenerne, (ὕβρισαν) ja endog Tjenernes Drab (ἀπέκτειναν). Inden den første Gruppe angives Grunden til deres Ringeagt mod Indbydelsen forskjellig. Dels ligger den i, at de er jordbundne

Arbeidstrælle (τὸν ἴδιον ἀγρόν), dels i, at de er optagne af verdslig Vindesyge (τὴν ἐμπορίαν). Man har ment (saaledes *Weisz)*, at en saadan Adfærd som de sidste udviste, nemlig at mishandle og dræbe Sendebudene, skulde være unaturlig. Men man maa her lægge Merke til, at det er *Kongen*, som indbyder sine Undersaatter til en Fest, der som Kronprinsens Bryllup har Karakteren af en Statshandling. Afslag i saadant Tilfælde er derfor jevngodt med en politisk Løssigelse fra deres undersaatlige Forhold til Kongen; det er altsaa i og for sig et Oprør, og at det da ikke blir ved en fredelig Løssigelse, men udvikler sig til haandgribelige Fjendtligheder, er kun ganske naturligt og har den almene historiske Erfaring for sig.

Men dermed er ogsaa Kongens Handlemaade, saaledes som den i det følgende skildres, ganske selvfølgelig.

V. 7. Det heder nemlig v. 7.: „*Men Kongen blev vred og udsendte sine Hære og ødelagde hine Mordere, og deres Stad afbrændte han.*"

Ved den skildrede Straffedom nævnes udtrykkelig kun de værste blandt Indbydelsens Foragtere, ikke fordi de andre blev fritagne for Straffen, heller ikke kaldes Staden særlig Mordernes Stad, som om disse boede i en egen By for sig. Sammenhængen er meget mere den, at de værste kun havde drevet Konsekvensen af deres politiske Løssigelse til Spidsen af Yderlighed, havde saa at sige løbet Oprørets Line helt ud. Men faktisk havde de allesammen løssagt sig fra den politiske Forbindelse med Kongen, og en saadan Løssigelse fra Undersaatsforholdet pleier altid af Kongerne at mødes med Militærmagt. Naar saa de moderatere Elementer ikke var skredet ind ved Sendemændenes Mishandling og Drab, saa havde de i ethvert Fald derved ogsaa gjort sig medskyldige i disse Handlinger og maatte finde sig i for sin Stads Vedkommende at dele Straffeskjæbne med Blodmændene. Den hele Handlemaade fra Kongens Side blir derfor saa

realistisk følgerigtig som altid i Jesu Parabler, og vi kan derfor ikke være enig med Weisz, naar han mener, at ved Omtalen af Krigstoget Lignelsesbilledet er sprængt ved Indførelsen af et fremmed Element. Meget mere maatte Tilhørerne, om *ikke* den militære Indskriden var omtalt, have spurgt, om Kongen da uden videre lod saadant Oprør, tilmed et blodigt, ustraffet, ligesom f. Ex. Samtid og Eftertid har undret sig over, at Ludvig Philip ved Revolutionen i 1848 kun tog sin Dronning under Armen og begav sig bort. Saadan Handlemaade *forekommer* altsaa vistnok i Historien, men den anses hverken for meget selvfølgelig eller meget kongelig. En kraftig Indskriden vilde være anset for naturligere.

Ligesaa naturlig er den Fremgangsmaade, som nu Kongen slaar ind paa, naar det videre v. 8 heder: „*Da* V. 8. 9.
siger han til sine Tjenere: Brylluppet er vel færdig til at begynde; men de Indbudne var ikke værdige. Gaar derfor ud paa Veiskjællene og indbyder til Bryllupsfestlighederne saa mange, I maatte finde.“

Ved de Indbudnes Afslag og øvrige Handlemaade var altsaa de forberedte Bryllupsfestligheder blevet uden Gjester. Denne Tilstand var umulig, og der maatte træffes Foranstaltninger til at bringe Høitideligheden istand paa anden Maade. Byen var afbrændt, og der var Sikkerhed for, at de egentlig Indbudne var uværdige, uværdige til selve Indbydelsen; den havde vist sig som en Feiltagelse. Altsaa var der ikke andet at gjøre end at sende Indbydere ud i Omegnen og da naturligen til Veiskjællene, hvor de forskjellige Veie krydser hinanden, som de mest befærdede Punkter, hvor Gjester i størst Antal kunde træffes. Det var om at gjøre at faa en talrig Skare af Gjester, for at Bryllupppets Højtidelighed ikke skulde lide noget Skaar.

Hermed er vor Lignelses første Del afsluttet. De oprindelige Indbudne har aabenbaret sin Uværdighed paa den tydeligste Maade. De har faaet sin fortjente Straf,

og Kongen har truffet Forholdsregler til at faa Mangelen paa Gjæster erstattet. Paa dette samme Punkt slutter ogsaa Søsterlignelsen Lc. Cap. 14. Med v. 10 begynder en hel ny Del, hvortil Lc. ikke har noget Sidestykke, men som alligevel naturligen slutter sig til Kongens Befaling i det foregaaende. Medens nemlig v. 9 indeholder Kongens Befaling om at drage ud med en forskjelsløs Indbydelse, saa fortælles nu v. 10, hvorledes Tjenerne
V. 10. iværksatte denne Befaling. Det heder nemlig: „*Og hine Tjenere gik ud paa Veiene og samlede sammen alle, de fandt, onde og gode, og Bryllupssalen fyldtes med Bordgjester.*“

Man maa sige, at Tjenerne udførte Befalingen med stor Nøiagtighed. Ikke alene gjør de ingen ydre Forskjel, hvad der jo ligger i Sagens Natur, eftersom de udsendtes paa Landeveiene for at indbyde alle, som de monne finde. Men de gjør ikke heller nogen indre Forskjel, tager ikke engang Hensyn til Vedkommendes moralske Karakter, til deres gode eller slette Rygte. Legemlig og aandelig forkomne drages ind med, og ingen kan derfor undres paa, at Brudehuset blev fuldt. Denne Handlemaade er i Befalingens Aand; thi i Sammenhæng med det foregaaende betones netop Forskjellen mod før. Før en Sigtning og et Udvalg af Gjæsterne paa Forhaand, nu det modsatte, en Indbydelse til hvemsomhelst og en Efterkommelse af Indbydelsen i store Flokke.

Dette betyder imidlertid ikke, at denne Forskjelsløshed er absolut. Det betyder kun, at Kongen vil gjøre Udsondringen selv paa en anden Maade og efter andre
V. 11. 12. Hensyn end tidligere, thi det heder v. 11 og 12: „*Men da Kongen kom ind for at tage Bordgjæsterne i Øiesyn, saa' han der et Menneske, som ikke var iført Bryllupsklædningen, og han siger til ham: Ven, hvorledes er du kommen hid ind uden Bryllupsklædning paa? Men han taug.*“

For at forstaa Situationen her, maa vi lægge Merke til en østerlandsk Skik. Det var hævdet Vedtægt, at Kongefamilien altid spiste for sig selv, en Skik, som jo

endog i Europa i Enevoldstiden holdt sig temmelig længe. Her i Norden er det jo bekjendt, at Holberg ved Indvielsen af sin egen Stiftelse i Sorø ikke engang nød Æren af at spise i samme Værelse som Kongen. Man kan da tænke sig, hvordan det var i Orienten i Oldtiden. Derfor har vistnok *Salmeron* Ret, naar han siger: Han kom ind for at vise Festen Ære og opmuntre den, da han paa Grund af sin fyrstelige Værdighed spiste særskilt paa et andet Sted. Vi læser ogsaa Gen. 33, 32, at Josef paa Grund af sin fyrstelige Værdighed spiste for sig selv, ligesom det samme fortælles om Belsazar (Dan, 5, 1) og om Ahasverus (Est. 1, 3). Selv blandt Romerne, hvor Afsondringen ikke var *saa* stor, heder det hos *Suetonius* om Augustus, at han undertiden, men kun undertiden, saa' ind til sine Gjæster, og da kom efter Festens Begyndelse og forlod den før Maaltidets Slut. Den anden Skik, som vi maa tage i Betragtning, er den, at Gjæsterne ofte foræredes Festdragt ved saadanne store Leiligheder. (Dette paaviser *Rosenmüller* og flere). Denne Skik har tildels holdt sig til vore Dage, ja gjennemføres i Persien med stor Strenghed. Saaledes fortæller *Olearius* om et Gesandtskab i Persien følgende: „Omendskjønt Gesandterne havde meget derimod, maatte de dog for at være Kongens Gjæster trække paa sig over sine Klæder de Kaftaner, som sendtes dem af ham. Disse Kaftaner havde hvid Bund, gjennemvirket med Gjedehaar og Sølv, indvævet med Blomster af guldgul Silke. De blev skjænket Gjæsterne ved Indgangen.“

Det var altsaa en hvid Festdragt, noget som *Cicero* ogsaa omtaler blandt Romerne, og hvortil der hentydes gjentagne Gange i Aabenbaringen. Saa meget mere afstikkende blev det, naar nogen af Gjæsterne ikke havde denne Dragt paa.

Vi vil nu have let for at opfatte Scenen i v. 11 og 12. Kongen kommer ind for til Ære for Gjæsterne og for at forhøie deres Glæde at hilse paa dem og tage dem i

Øiesyn. Det er altsaa ikke *for at* mønstre dem. Alligevel maa den enkelte Gjæsts Mangel af Festdragt have taget sig saa afstikkende ud, at det, hvad vi let kan forstaa, strax maa have vakt Kongens Opmærksomhed og berørt ham ilde, fordi det i høi Grad ødelagde Festglansens Harmoni. Let forstaaelig bliver derfor ogsaa Kongens Tiltale til Manden. Denne er ikke uvenlig i sin Form eller Tone, men æsker kun en Redegjørelse. Manden er jo dog hans Gjæst, og det hele kan maaske bero paa en Misforstaaelse, en Forsømmelse af Kongens Tjenere, som lader sig rette. Anderledes da Manden tier. Derved aabenbarer Forsømmelsen sig som en strafværdig Ligegyldighed, og derfor blir der god Mening i, hvad Kongen
V. 13. i Henhold dertil foretager v. 13: *„Da sagde Kongen til Tjenerne: Binder ham Hænder og Fødder og kaster ham ud i Mørket udenfor. Der skal være Graad og Tænders Gnidsel.“* Mørket udenfor staar i skjærende Modsætning til den festlige Lysglans indenfor. Det betyder altsaa en vanærende Udelukkelse paa Grund af en skammelig Ligegyldighed og Ringeagt for Sømmelighedens Fordringer, og derfor fremkalder den hin afmægtige, rasende, men unyttige Ærgrelse, som giver sig Luft i Graad og Tænders Gnidsel.

Naar vi nu skal gaa til Udtydningen af denne Lignelse, blir det første Spørgsmaal, om den hører til Bevisparablerne eller til Illustrationsparablerne. Det kan ikke godt undgaa Opmerksomheden, at det her dreier sig om at afbilde Tilstande og Forhold til Guds Rige, og da maa vi jo antage, at de Tilstande og Forhold, som forekommer i den billedlige Fortælling, maa have sit tilsvarende i Guds Riges aandsvirkelige Forhold, med andre Ord, at Illustrationerne i Parabelen Træk for Træk maa gjenfindes i Aandens Verden.

Hvad Situationen angaar, maa vi efter Sædvane finde denne ved at drage en Sigtelinje fra Spørgestillingen ved Parabelens Begyndelse til Tydegnomen ved dens

Slutning. Da Parabelen angiver sig selv som et Svar, (ἀποκϱίϑεις) maa der til Grund ligge et Spørgsmaal hos Tilhørerne, og da Jesus samler Summen af Parabelens Lære i Gnomen: „Mange ere kaldede, men faa udvalgte“, saa maa Spørgsmaalet hos Tilhørerne være dette: Skal da Gudsriget overdrages til det nye Folk i forskjelsløs Almindelighed, skal der da ikke ogsaa her foregaa en kritisk Udsondring af uskikkede Elementer? Hertil svares ved Parabelen ifølge Tydegnomen i al Almindelighed saaledes: Visselig skal der foregaa en Udsondring og det med det Udfald, at der blandt de mange forskjelsløs kaldede bliver forholdsvis faa Udvalgte tilbage. Men efter hvilken Regel Udsondringen i Guds Rige skal ske, angiver nu Parabelen gjennem Enkelthederne i den billedlige Fremstilling. Vi gaar nu over til at tage disse udtydende i Øiesyn.

Det heder, at Guds Rige er blevet ligt, det er: Guds Rige er nu kommet til det Punkt i sin Udvikling, da det i Fremtiden skal ligne Tilstanden ved det Kongebryllup, som nu skildres. At Forholdet mellem Gud og hans Menighed fremstilles som et Ægteskab, er vel kjendt fra det gamle Testamente (saaledes Jeremias 54, 5, Hosea 2, 19) og i det nye Testamente skildres Christus oftere som Brudgommen, saaledes Mt. 9, 15; 25, 1 ff., Johs. 3, 29, Aab. 21, 2. 9. I vor Parabel er dog at merke, at Menigheden ikke optræder som Bruden, men derimod som Bryllupsgjæsterne, og det af den Grund, at Festens Glæde og dens Goder fremstiller Menighedens aandelige Eie og Glæde og Goder. Selve Brudgommen træder ikke stærkere i Forgrunden, da Hovedvægten lægges paa Kongefaderens, det er paa Gud Faders, Optræden overfor det gamle og nye Gudsfolk. I sit Forhold til det gamle Gudsfolk bevarer Gud sin Trofasthed imod indgangne Overenskomster. Han ikke alene gjør Alvor af sin foreløbige Indbydelse og viser, at han mente det alvorligt med denne, men han lader Indvars-

lingen til Brylluppet ske Gang paa Gang, for at ikke nogen Misforstaaelse skal herske. Og derved opnaar han ikke alene at faa fastslaaet, at Jødefolkets Udelukkelse fra Guds Rige ikke var Guds Skyld, men beror paa Israels eget frie Valg; men han opnaar ogsaa at faa lagt for Dagen, hvad der er Folkets Bevæggrund til Afslaget, og i hvilken Grad det er affaldet fra sin Værdighed til at indgaa i Guds Rige. Ved Gjentagelsen af Indbydelsen viser det sig nemlig, at Israel trods dets Forhold som Guds særlige Undersaatter alligevel fuldkommen ringeagter den Ære, Gud viser dem. De er bundne af det mest jordvendte Sindelag (Ageren) og gjennemsyrede af en materialistisk Vindesyge (Kjøbmandsskabet), ja, de har i den Grad vendt de høiere Interesser Ryggen, at Indbydelsen dertil formelig vækker deres virksomme Vrede og bringer dem til ligefrem at overøse Evangeliets Forkyndere med fornærmende Voldsomheder, ja, endog slaar dem ihjel. Vi ved af Historien, hvor bogstavelig denne Skildring af Jødefolket er sandkjendt, hvorledes netop Sindelagets Jordbundethed og Vindesygens Aand har marvstjaalet dette Folks religiøse Interesse. Og vi ved, hvorledes de fra første Færd mødte Evangeliets Forkyndere med haanende Voldsomheder og endog med Drab. Saaledes med Apostlene Petrus og Johannes, saaledes med Stefanus under den Forfølgelse, hvori Paulus, før sin Omvendelse, tog en saa virksom Del. Og som bekjendt: netop derved blev i den historiske Virkelighed ligesom i Parabelen Gud nødt til for det første at ødelægge Jerusalem, baade som Straf for disse Forgaaelser, og fordi Jerusalems Bestaaen nu var en Hindring for Gudsrigets Vækst. Og han blev derved videre nødt til at vende sig med Evangeliet til Hedningerne iflæng. Uden Forskjel blev disse indbudne til at tage Del i Gudsrigets Goder; og som bekjendt, de kom i store Masser uden Hensyn til Nation, men ogsaa uden

Hensyn til sedelig Beskaffenhed, onde og gode om hinanden.

Ogsaa de forskjellige Gruppers Stilling til Guds Rige indenfor det jødiske Folk er træffende skildret i Parabelen. Efterhvert, som Indbydelsen bliver mere indtrængende og gjentager sig, saa bliver deres afvisende Stilling desto tydeligere. Der er udgaaet to Indbydelser. Den første skede gjennem Døberens og Christi egen Forkyndelse. Udfaldet af denne er kort og godt, at de vil ikke komme, de vil ikke deltage i det nye Gudsriges Grundlæggelse. Det kan ikke have væsentlige Vanskeligheder, at Christus efter dette selv deltager som Indbyder, medens han ellers repræsenteres ved Kongesønnen; thi Gjenstanden for Skildringen er her ikke Christi Stilling i Guds Rige, men Menneskenes Forhold til Indbydelsen om Deltagelse i dette Rige.

Ved den anden Indbydelse, som sker ved Apostlene, bliver Jødernes Forhold tydeligere karakteriseret Efter de forskjellige Grupper i Folket fremtræder dette Forhold som sløv Ligegyldighed for Guds Rige, hvilken igjen kan have en noget forskjellig positiv Grund. Tildels egger Uviljen sig op til ligefremme Haandgribeligheder mod Sendebudene. Derpaa frembyder, som vi har paapeget, Apostelhistorien tydelige Exempler. Hermed har det vist sig, at Jødefolket, skjønt Guds Undersaatter, ligefrem gjør Oprør mod ham og prøver at hindre hans Riges Væxt. Der bliver da intet andet tilovers end ligefrem at tilintetgjøre Jødefolket som saadant. Dette retfærdiggjøres ved deres oprørske Adfærd mod selve Guds Kongestyre, og det fremtræder i sin historiske Nødvendighed derved, at Riget ikke paa anden Maade kan skyde Væxt. Dommen fuldbyrdes ved Stadens, Jerusalems, Ødelæggelse. Denne Ødelæggelse faar jo ogsaa den største Betydning for Guds Riges Udbredelse blandt Hedningerne.

Til Hedningerne udgaar nu Indbydelsen i forskjelsløseste Almindelighed. Gode og onde indbydes uden Forskjel. Dette stemmer ogsaa med, at det nye Guds Kongestyre helt ud beherskes af *Naadens* Princip. Ligesom Christus indenfor Jødefolket havde aabnet sit Riges Porte ogsaa for de Uværdigste (Toldere og Syndere), saaledes sker det samme nu i Hedningeverdenen. Det kommer an paa at faa fuldt Hus, at opnaa almen Tilslutning. Naaden vil selv udøve sin Virkning ogsaa paa de slette og iføre dem den Sandhedens Retfærdighed og Hellighed, som gjør dem skikkede til Delagtighed i Guds Rige. Der kræves intet andet af dem end Villighed til at gaa ind under Naadens Paavirkning, saa skal hele det fornødne Udstyr skjænkes dem af Gud selv. Imidlertid er dog ikke denne Villighed tilstede hos alle. Dette fremstilles ved ham, som ikke havde Bryllupsklædningen paa. Denne Forsømmelse er netop under Naadens Styre aldeles utilgivelig. Thi her gjælder det, som det heder i Salmen:

> Intet kan du tage,
> alt kan du faa af Gud.

Denne Utilgivelighed ved hin Forsømmelse fremstilles i Lignelsen derved, at hin Mand ganske tier til Kongens Tiltale. Paa denne Maade tilkjendegives, at i Guds Rige kræves en vis sedelig Beskaffenhed hos Deltagerne, og Forsømmelsen af at give sig dette aandelige Udstyr, uundskyldelig som den er netop under Naadens Forudsætninger, faar sin strenge Straf. Ingen faar snige sig ind som uværdige, Guds altseende Øie opdager ethvert Forsøg derpaa, og han renser ubønhørlig ud, hvad der forstyrrer Renhedens Harmoni. Christus er dermed i Overensstemmelse med sig selv, naar han fra første Færd har krævet en vis sedelig Beskaffenhed som Vilkaar for Adgang til Guds Rige. Saa vil han ogsaa gjøre i Fremtiden. Her ligger det Svar paa hine tause Indvendinger i Til-

hørernes Sind, som bevirker, at han indleder denne sidste Lignelse med Ordene: „Og Jesus svarede og sagde.“

Den Udviste er vistnok kun en enkelt i den store Masse. Dette vil dog ikke sige, at de uværdige blandt Hedningerne skal være forsvindende faa i Forhold til den store Masse værdige. Hin uværdige er meget mere en typisk Repræsentant for en hel Klasse, som ikke agter paa Naadens Vilkaar, og at denne Klasse er meget talrig, ja endog talrigere end de værdige, det viser Tydegnomen: *Mange* ere kaldede, men *Faa* ere udvalgte.

Vi opfatter med *Unger, Steinmeyer, Godet, Nösgen, Stockmann,* van *Koetzveld, Goebel, Merx* o. fl. denne Parabel som *forskjellig* fra Parabelen Lc. 14, 16—24. Matthæus-Parabelen har flere nye Træk: Straffen over Morderne, Udvisningen af Manden uden Bryllupsklædning, et andet Slutningsord — og en *anden Tendens.* Medens nemlig hos Lc. Tendensen er at vise, at andre end de oprindelig budne faar nyde Herligheden og dermed Parabelens Øiemed er udtømt, saa er dette i Mt.-Parabelen blot *Forudsætningen*, som allerede er udtalt i den foregaaende Parabel. Og *derpaa bygges op den egentlige Tendens*, at vise, at heller ikke i Guds Rige bliver enhver *uden videre* med, men at der sker et *Udvalg*, og da: efter hvilke Synspunkter dette Udvalg sker. Fælles er derfor for de to Evangelister kun *Postamentet.* Selve Sagen er en anden. *Jülicher* mener derimod, at „neppe noget i Evangeliekritiken er sikrere, end Mt. 22 fremstiller en Recension af Parabelen Lc. 14, 16 ff. Og Grundene, som angives, er, at ved Antagelsen af forskjellige Parabler 1) lader man Jesu Fantasi tage sig fattigslig ud, men tillige, 2) blot for at redde for Evangelisternes Overlevering den forlængst blegnede Glands af Infallibilitet underskyder

Jesu en Selvefterligning, som hos ham her næsten maatte kaldes Karrikering." (Gleichn. Jesu II, 407).

Vi kan ikke erkjende Vegten af disse Grunde, der i det høieste beror paa et Skjøn og bunder i en Smagsretning. Meget mere objektiv Vegt har det naturligvis, dersom vi kan paavise, at saadanne Selvgjentagelser høre til Jesu Sedvaner og kan ha sine gode Grunde. Og saadan Paavisning ser vi os istand til. At Jesus gjentager Slagord som „mange ere kaldede men faa udvalgte" og flere lignende, er baade af Evangelierne bevidnet og i sig selv naturligt. Saa gjør enhver Propagandist for nye Ideer. Men naar saa er, spør vi med *van Koetsveld:* hvorfor ei de samme Sindbilleder for ganske nye Tilhørere? (De Gelejk. v. d. Zaligmaker I, 264).

Ogsaa derom giver Evangelierne andetsteds Vidnesbyrd, saaledes naar Lignelsen om det bortkomne Faar bruges, efter Mt. og Lukas, ved forskjellige Anledninger og med forskjellig Tendens. Dette kildemæssige Argument veier for en virkelig videnskabelig Historiebetragtning langt mere end Funderinger over, om ikke dette er at lade Jesu Fantasi tage sig fattigslig ud. *Jülicher* selv indrømmer, at Jesus ved Lignelsen om Arbeiderne i Vingaarden kan ha brugt et tidligere bekjendt Schema, der tilsættes nye Træk, ganske som her, — hvorfor kunde han da ei ogsaa bruge sine egne Schemata? Jesus havde *saa meget nyt* at meddele og maatte i den Henseende paalægge sig Indskrænkninger („I kan ikke bære det nu"), saa at det er *Opdragervisdom* at nytte bekjendte baade Sindbilleder og andet Stof for ei at overlæsse med nyt. Og som genial *Reformator* bruger han af det gamle saa meget han kan. Den, som har læst de gamle jødiske Bønner vèd, at ingen af Fadervors Bønner er frit opfundne af Jesus, men er et *Udvalg* af vel kjendte Bønner, der laa skjulte i hin „battologiske Masse" som kostelige Perler. (Se derom nærmere et

Excurs i Ch. Taylors „Sayings of the Jewish Fathers", 2den Udgave).

Endelig komme man i Hu, at denne og vel de fleste af Jesu Parabler er opfundne, som det synes, paa staaende Fod i Kampens Øieblik. Hvorfor skulde Jesus betænke sig paa at gribe til et gammelt Sindbilled som Schema eller som Postament for en vigtig Tanke som Øieblikkets Stilling kræved belyst? Han var hverken pedantisk eller forfængelig nok til ikke at gjøre det.

Som sedvanlig kan *Jülicher* ikke blive staaende ved, at denne Parabel er af Jesus, saaledes som den er overleveret hos Mt. Og nu skal udfindes, hvorledes Jesu Parabel monne have lydt. Ved *denne Leilighed* gjør Jülicher en meget værdifuld Indrømmelse. „Es ist ein trauriges Schicksal, dass wir auch bei dieser Parabel wohl genau wissen, was Mt. mit ihr beabsichtigt und was Lucas in ihr fand, aber *nur durch kühne Hypothesen uns der Form, in der sie aus Jesu Munde kam, und also ihrem ursprünglichen Grundgedanken zu näheren vermögen.*"

Ja — *kun ved dristige Hypotheser.* Men dette gjælder ikke bare her; *alle* Jülichers Rekonstruktioner af Parablernes formentlige „Urgestalt" er lutter luftige Hypotheser, hvor det eneste faste er, at 1) Parablerne afklædes al Dybsindighed og 2) pedantisk renses fra al Berøring med Allegori. Denne Schablon er for os det visse Tegn paa, at *saaledes* naas *ikke* Urformen. Thi 1) hin Letforstaaelighed var *aldrig* for Jøderne hverken i det gamle Testamentes Tid eller i Synagogens Tid et uvægerligt Træk ved en Parabel, snarere tvertimod. Og 2) hin pedantiske Skjelnen mellem Parabel og Allegori var fuldstændig fremmed for Jøderne.

Ogsaa her gjør ved vor Lignelse Jülicher en værdifuld Indrømmelse. Det heder II, 432: „Ich leugne gar nicht, dass es (ɔ: das Bild von der Mahlzeit) Jesu als Bezeichnung der

höchsten Hofnungen Israels von Jugend auf bekannt war, und dass er dadurch eben leicht auf eine Gastmahlsgeschichte gebracht wurde, wo er wom Gottesreich Kunde geben wollte. Die Vergleichung zwischen dem Gastgeber und Gott, zwischen den Geladenen und den zum Eintritt in Gottes Reich aufgeforderten Menschen, zwischen den „Dienern“ und Gottes Boten auf Erden, unter denen er sich als der Vornemste betrachten durfte, lag dann ungemein nahe, und minder feines *Gefühl steigerte sie alsbald zur Gleichsetzung.*“

Ja vist, Sammenligning mellem Verten og Gud etc. etc. ligger *saa* nær, at den for almindelige Mennesker er uundgaaelig. Hin Afholdenhed fra saadan baade Sammenligning og „Gleichsetzung“ har aldrig været tænkt paa før i vore Dage af Theoretikerne. Derfor hører Jesus ganske vist til dem, som her har i Forhold til vore Dages Theoretikere et „minder feines Gefühl“ for den Slags Rhetorik. Vi maa komme i Hu, at Jesu Rhetorik baade var naturvoxet og bundet af den folkelige Sedvane. *Vi* kan med god Grund og stort Udbytte skjelne mellem Maschallens Former, men vi maa aldrig glemme, at her som i Naturen gaar Formerne over i hinanden, og at erklære Blandings- og Overgangsformer for uvirkelige er at forvexle Livet med vore Klassifikationer, hvilke sidste dog er blotte Abstraktioner til Brug for Oversigten.

Og i det hele: det, ved Hjælp af rhetoriske Regler at mene at kunne udfinde historisk „Thatbestand“ (her Jesu Talers „oprindelige“ Form) er at efterligne den sletteste Rabbinisme. Rabbinerne mente ogsaa ved sine 13 Reglers Anvendelse at kunne udfinde historiske Fakta, saaledes, hvorledes Israeliterne ved Udgangen af Ægypten fik fat paa Josefs Ben. *Jülichers* „kühne Hypothesen“ er af præcis samme Værdi, fordi de er af samme Art. Men slig Rabbinisme skulde vor Tids

Videnskab være voxet fra. Har nogen en Mistanke om, at Evangelisterne har anden Form af Parablerne end Jesus, faar han slaa sig til Ro med, at ud over Kildernes Form er det ingen givet at naa, og *est aliquo prodire tenus, si non datur ultra.* Og kanske gjør vi vel i ogsaa i denne Sammenhæng at mindes *Goethes* Ord: „In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister.“

INDIVIDUAL-PARABLERNE HOS LUKAS.

Den barmhjertige Samaritan.

Lukas 10, 25—37.

Parabelen om den barmhjertige Samaritan indeholder paa næsten klassisk Maade alt det Udstyr, som trænges til at vinde en sikker Tydning. Først den Samtale, hvoraf den er opstaaet, altsaa den særlige Situation, som har fremkaldt den; dernæst et greit Ledemotiv og dettes tankerigtige og skarpt afgrændsede Udførelse i en tydelig Bevisparabel.

Vi gaar først over til at tage i Øiesyn: *Den særlige Situation.*

„*Og se! En Lovlærd stod frem for at prøve ham, og* V. 25.
sagde: Mester! Hvad maa jeg gjøre for at arve det evige Liv?"

Den, som her optræder, er en Lovlærd, νομικός. Den Slags Mænd kaldes ogsaa γραμματεῖς eller νομοδιδάσκαλοι. Disse forskjellige Navne betegner kun deres Samfundsstilling fra forskjellige Sider, og der ligger derfor ingen særlig Betydning (som *Koetsveld* synes at mene) i, at νομικός bruges her.

Naar der staar, at Hensigten var at *prøve* Jesus, saa maa vi hverken (med *Trench*) bortforklare dette, eiheller tage Ordet i dets slemmeste Mening. Vi maa have for Øie den før omtalte hævdvundne Skik, at man ofte, for

at prøve en Rabbis Sagkyndighed, brugte at forelægge ham offentlig et vanskeligt Spørsmaal, som han da ei kunde undgaa at give offentligt Svar paa. Der var jo lagt saa overordentlig vigtige Interesser i en Rabbis Haand, baade i hans Egenskab af Dommer og Lovlærd og i hans Egenskab af Prædikant og Sjælesørger, at Almenheden havde fuldt Krav paa at sikre sig Vedkommendes fulde Sagkyndighed. Der behøver derfor i hin „Prøvelse“ her ei at ligge nogen særlig ond Hensigt. Han vilde, som Talemaaden lød, „klappe ham paa Krukken“, og det netop i hans Egenskab af Rabbi, hvilket fremgaar af, at han tiltaler ham som „Rabbi“. At den Lovlærde maaske tænker, at Jesu „Orthodoxi“ er tvivlsom, og ønsker hans mulige Kjætterskhed klarlagt, er sandsynligt, og den Antagelse synes indirekte at tilstyrkes ved Jesu Svar. Dette henviser nemlig Spørgeren til *Loven,* hvad der er det korrektest mulige, aldeles „orthodox“. Der vil Jesus lade ham finde Svar.

Den Lovlærde kunde have god Grund til at mistænke Jesus for ret kjætterske Meninger netop i det Punkt, som hans Spørsmaal angaar. Hvorledes En skal *opnaa det evige Liv* siger vi. Men det kaldte Jøderne paa den Tid at „faa Arvelod i den kommende Verdensalder“, og det var enstydigt med at faa Del i Messias-Riget. Spørsmaalet gjælder altsaa selve Bjergprædikenens Hoved-Emne — Adgangs-Vilkaarene til Guds Rige — Tidens store Strids-Emne mellem Jesus og hans farisæiske Modstandere. Vi sporer ogsaa her Jesu store Omhu for ei at blotte sig. Medens derfor hans Henvisning til Loven selv som den rette Kilde til Svar er saa naturtro som muligt efter alt, hvad vi ved om Jesu øvrige Adfærd og Tidens Art, saa er derimod det Svar, Evangelisten lader den Lovlærde finde, forbundet med alvorlige kritiske Betænkeligheder.

V. 26. 27. Det heder nemlig v. 26—27: „*Men han sagde til ham: hvad staar skrevet i Loven? hvad læser du der? Men han*

svarede: Du skal elske Herren din Gud af dit hele Hjerte og din hele Sjæl og din hele Kraft og hele dit Sind, og din Næste som dig."

Denne berømmelige Sammenstilling af Deut 6, 5 med Lev. 19, 18 mangler hos en fortørket Lovmand som denne al indre Sandsynlighed. Hertil kommer endnu, at hos Mt. 22, 37 ff. og Mc. 12, 29 ff. er Sammenstillingen *Jesu* Svar paa de Lovlærdes Spørsmaal om, hvilket er det største Bud i Loven. Og da det af Mc. 12, 32 fremgaar, at dette Svar virker slaaende paa Spørgeren, saa synes dette Svar ingenlunde at være saa nærliggende, at hvilkensomhelst Lovlærd strax skulde kunne udfinde det af sig selv. Det er jo dertil altfor „genialt." Maaske kan man (med *Goebel*) forklare det saaledes, at Jesus i Virkeligheden har gjennem Hjelpespørsmaal *ledet* Manden til dette Svar, og at Referatet kun her er noget sammentrængt. Eller man kan maaske antage, at Traditionen er mindre nøiagtig, og at Jesus i Virkeligheden har givet Svaret selv, men indledet det med et Spørsmaal til den Lovlærde. Hvorledes det nu forholder sig hermed, saa har *det* jo ingen afgjørende Betydning for Parablens Hovedsag. Thi saa meget synes at staa fast, at Udbyttet af hin indledende Samtale, enten den har været kortere eller længere, er dette, at de er blevne enige om, at hine Sætninger i Loven giver det rette Svar. Det gjælder altsaa for den Lovlærde, der jo maa respektere Citaterne, at finde sig til Rette med denne Sandhed. Og Sandheden bringes ham ind paa Livet af Jesus ved Henvendelsen: „Gjør dette, og du skal leve." Det ser ud, som om denne Vending kommer høist uventet for den Lovlærde. Han var begyndt med en Angrebsstilling overfor Jesus (*ἀνέστη ἐκπειράζων αὐτόν*), og han ser sig nu nødsaget til at indtage en Forsvarsstilling over for selve den Lov, der saa uventet har reist sig mod hans Samvittighed. Vi skal senere se, at den fuldstændige Omvending af den

Lovlærdes Stilling til Problemerne gjentager sig endnu en Gang i denne Samtale. Det er ogsaa Jesu Kunst, at saadant oftere blir Enden paa Modstanderes Angrebsforsøg. I Mt. 21 kommer saaledes hin Deputation med seirsmodigt Spørsmaal til Jesus om hans Myndighed til at udjage Vexlerne af Templet, men inden de véd Ordet af det, er det Hele vendt om, saa de staar i en begrædelig Forsvarsstilling overfor Jesu farlige Angreb paa dem.

V. 29. Det hedder nu her: 29. *„Men han vilde retfærdiggjøre sig og sagde til Jesus: Og hvem er saa min Næste?“*

At πλησίον mangler Artikel, kan ikke have den Betydning at forvandle Ordet til et Adverbium igjen, hvad der dels vilde falde grammatisk mindre heldigt (Adverbium som Prædikatsord), dels vilde gjøre Spørsmaalet: „Hvem er saa mig nærmest?“ mindre passende til en Drøftelse af: „du skal elske din Næste som dig selv“. Derimod kan vi nok være enig med *Goebel* i, at Udeladelsen af Artikelen mere fremhæver Begrebet, saa det faar Betydningen: „Hvem er da Næste for mig?“

Vi kan umulig være enig med *Goebel* i, at det, som den Lovlærde vilde retfærdiggjøre sig med, skulde være Mistanken for uærlig Hensigt med sit Spørsmaal. Hvorfor begynder han da med en Drøftelse af, hvad der menes med Næste? og hvorfor gir Jesus det da den Vending, som han gjør? Nei, Stillingen er her tydelig nok denne: Manden tænker at bringe Jesus i Forlegenhed. Ved den uventede og, selv fra farisæisk Standpunkt, aldeles uangribelige Maade, hvorpaa Jesus ved Henvisning til selve Loven besvarer Spørsmaalet, er Angrebet afvendt, og ved Opfordringen: Gjør det! er Manden kommen til et ængstende Møde med sin Samvittighed, og mod *dennes* stille Anklage er det han nu, ganske sjælelig følgerigtig, maa værge sig.

Den her anstillede Skjelnen er ægte rabbinsk. Og i dette Tilfælde var den endog tilsagt af selve det citerede Sted i Loven; thi efter Kontexten *der* betyder

Næste utvivlsomt *Landsmand*: „Du skal ikke hævne dig og ikke beholde Vrede mod dit Folks Børn; men du skal elske din Næste som Dig selv.“ (Lev. 19, 18). Saaledes er Skjelningen valgt med dygtig Disputerkyndighed.

Det fremgaar klart af Sammenhængen, at Hensigten med hin Skjelnen er at indskrænke Omfanget af Begrebet Næste for at kunne staa for Budets Krav. Forudsætningen er derved den, at Budet er en paalagt Byrde, som det gjælder at lette saa meget som muligt. En egte farisæisk Fremgangsmaade.

I begge disse Retninger belyser nu Parabelen det Spørsmaal: Hvem er min Næste? og klargjør derved hint Dobbeltspørsmaal: Hvormange skal jeg henregne til min Næste? og: Er Budet om Næstekjærlighed en Byrde, som jeg skal ønske at gjøre saa liden som muligt?

V. 30: „*Jesus svarede og sagde: En Mand reiste ned fra* V. 30.
Jerusalem til Jericho, og han faldt blandt Røvere, der drog Klæderne af ham og slog ham (fordærvet) og gik saa bort og lod ham ligge halvdød tilbage.“

Det er ganske i Overensstemmelse med Jesu Sands for Naturtroskab, naar han forlægger Scenen for det røverske Overfald til Ørkenstrækningen mellem Jerusalem og Jericho. Thi ligesom *Hieronymus* fortæller i sit Onomasticon, at en Del af denne Vei kaldes den røde eller blodige Vei, og at der endog et Sted var en liden Garnison til de Reisendes Værn, saaledes meddeler Reisende fra vort Aarhundrede, at man maa betale Scheikerne for at bli „forsikret“ mod Beduinernes Overfald, og at den, som ei yder sin Præmie, omtrent kan være viss paa at lide Overlast af Røvere [1]). Hertil kommer Egnens betagende Vildhed og skrækindjagende Øde, som synes at have gjort et uudsletteligt Indtryk paa alle Reisebeskrivere.

---

[1]) Koetsveld II 282. Trench Notes on the Parables of our Lord. 3die Udg. 1847, S. 312.

I denne Egn blev vor Mand Gjenstand for røversk Overfald, og saa ilde tilredt som muligt. Plyndret ligetil Skjorten — det ligger i ἐκδύσαντες αὐτόν — og forslaaet og blodig lader de ham ligge igjen paa hine folkeøde Steder, i disse skrækindjagende Omgivelser — halvdød — et Billed paa haabløs Hjelpeløshed, men netop derfor i og ved denne Tilstand anraabende indtrængende enhver muligens forbireisende om Hjelp, og skikket til at opvække Medlidenheden hos enhver, som ei er kunstigen afstumpet for denne Følelse.

Om Manden var en Jøde eller ikke, som man har spurgt om, derpaa reflekteres netop ikke. Det er som *Menneske*, Manden har Krav paa vor Hjelp. Det vil netop Jesus betone og nævner derfor ikke her Mandens Nationalitet, saadan som han strax nedenfor af selvsamme Grund nævner den ved Samaritanen.

Mandens Hjelpeløshed synes nu haabløs. Men Veien,
V. 31. 32. om end farlig, er stærkt befærdet. Og saa v. 31. 32: „*Ved Omstændighedernes Sammenstød kom en Prest dragende den samme Vei; han saa ham og gik forbi. Ligesaa en Levit, der kom til Stedet: han kom hen, saa det, og drog forbi.*«

συγκυρία betegner ikke det blinde Tilfælde men hin Sammenfalden af Omstændighed, „som vistnok ofte synes at være blot Slump men i Virkeligheden er hin fine Indfletning ved Guds Forsyn af forskjellige Menneskers Traade i den fælles Væv.“ *(Trench)*.

Med fin Ironi lader nu Jesus to egte Repræsentanter og kaldede Udøvere af hin Lov, som paabyder saa udpræget Næstekjærlighed, gaa følesløse forbi hin elendige Mand. Ja, Loven var tydelig nok i sine Krav. Deut 22, 4 siger: Du skal ikke se din Broders Asen eller Oxe falde paa Veien og unddrage dig fra dem, reise dem op skal du. Og Exod. 23, 5 gjør det samme Krav gjældende endog om Fiendens Dyr. Her kan disse se sin Broder selv ligge med Døden i Halsen og i hjerteskjærende Hjelpeløshed, og dog forlade ham saaledes. Det er ingen

Undskyldning under saadanne Omstændigheder, at Stedet er farligt. Et eiendommeligt Skjær falder tillige over denne Adfærd, hvis man tænker sig, hvad der paa Veien mellem Jerusalem og Jericho er det sandsynligste, at disse kom til eller fra sin Tjeneste i Templet, og man saa kommer i Hu, hvor indtrængende det var sagt i Skriften til disse og hvor godt de vidste, at Barmhjertighed er bedre end Offer (som de kom fra eller gik til at udøve). At der med det tilføiede ἐλθών for Samaritanen skulde udtrykkes en forværrende Omstændighed ved hans Ubarmhjertighed, kan ikke indsees. Jesus nævner disse to, fordi han vil stille dem som *Lovens Mænd* overfor Lovens Krav, som disse to, netop i Lighed med den spørgende Lovlærde, saa vel kjendte. At tage en Lovlærd, Skriftlærd, som Exempel vilde været vel nærgaaende og personligt overfor Spørgeren. Presten og Leviten gjør uden fornærmelig Nærgaaenhed samme Tjeneste. Lad os merke det fine her: der siges ligesom indirekte: det kommer ikke an paa at vide Loven, men handle efter den, hvilket ogsaa er en Belysning af den ligefremme Opfordring ovenfor: „Gjør dette, saa skal du leve."

Saa synes Manden fortabt. Dog endnu er ei Guds συγκυρίαι udtømte, thi det heder v. 33. 34:

„*Men en Samaritan, som kom reisende, kom i Nærheden* v. 33. 34.
af ham, og da han saa ham, ynkedes han over ham, og han traadte til og forbandt hans Saar, og gjød Olie og Vin i dem og løftede ham op paa sit eget Dyr og førte ham til Herberget og drog Omsorg for ham."

Det var en Samaritan. Jesus har Brug for en Ikke-Jøde her. Thi ellers kunde den forbarmende Handlemaade skrives paa Landsmandskabets Regning. Samaritanen er den landsfremmede, af Jøderne, særlig af de lovlærde, foragtede Mand, som offentlig forbandedes i Synagogen, som man bad Gud ikke maatte faa Del i det evige Liv, hvis Vidnesbyrd ikke gjaldt, af hvem man ingen Tjeneste ønskede at modtage, — denne foragtede

forstaar, skjønt halvhedensk, bedre Israels Lovs Aand end mangen Mønster-Jøde. Der ligger allerede heri et Svar paa Adgangsvilkaarene for Messias-Riget: Ikke Afstamning, men et ærligt Sindelag — ganske som i Bjergprædikenen. Hvor langt anderledes med Farisæerne, som sagde om Hedningerne, at selv naar de handled efter Loven, synded de. Dog, i denne Fortælling er Samaritanens *Handlemaade* saa mægtig i sin Overtydningsevne, at al slig Tale maa forstumme. Hvilken fordomsfri og udogmatisk Forherligelse af det at handle efter Menneskehjertets enkle Indskydelser! Sandelig, Vorherre glemmer ikke sligt!

Samaritanen gjør sin Gjerning fuldt ud. Og desuden, hvilken Modsætning mod de to andre. Han, som de andre, kommer til og ser. Men *de* lukkede sit Hjerte, *han* ynkedes; *de* gaar forbi, *han* træder til, og hvad mere er, han hjelper. Han forbinder først Saarene. Herunder lindrer han Smerten ved Olie, hvad ifølge Jes. 1, 6 var almindelig Brug. Vinen er jo desinficerende. Vi vilde brugt Brændevin. Ogsaa græske og romerske Læger anbefaler Olie og Vin ved Saarbehandling *(Trench)*. Efter saaledes at have gjort Saarene ufarlige (ved Forbinding) og fjernet Smerten (ved Olie og Vin), saa fører han ham paa sit eget Dyr til Herberget. Dette maa have været ikke et af hine aabne Karavanserajer, hvor der kun gaves Tag over Hovedet og ingen Forpleining kunde være Tale om. Et saadant var hint κατάλυμα eller „Afspændingssted“, som omtales ved Jesu Fødsel. Her maa derimod være Tale om et *Khan*, paa Græsk gjengivet med πανδοκίον: „Allemandshus“, fordi det var aabent for enhver, især dog besøgt af reisende Kjøbmænd, da Privatmænd i Regelen havde sine Gjestevenner.

Efter at have bragt den ulykkelige Mand i Herberge, saa ender Samaritanen ei hermed. „Han drager Omsorg for ham“ ἐπεμελήθη αὐτοῦ. I hvilken Grad han gjør det,
V. 35. viser det følgende Vers. 35. *„Og den følgende Morgen*

tager han frem to Kroner af sin Pung og giver dem til Verten og sagde: Drag Omsorg for hàm, og hvad du yderligere maatte lægge ud, vil jeg, naar jeg kommer tilbage, erstatte Dig."

Samaritanen, som synes at være Kjøbmand, gjør hvad han kan. Han lægger ud en liden Sum — meget liden; thi det er kun to Dages Arbeidsløn. Hermed synes fint antydet, at Samaritanen aldeles ikke havde Overflod af Penge. Han maa søge Henstand, indtil han har faaet afsat sine Varer og kommer tilbage med flere rede Penge. Imidlertid giver han ligesom et lidet Pant paa sin Omsorg. Han lader Verten vide, at han kan være ubekymret, saaledes at han intet skal behøve at frygte for at tabe, og derfor kan sørge godt for Manden, og saaledes, at han ikke behøver at plage den syge Mand med nogen Sorger. „Jeg vil erstatte Dig."

Hermed er den egentlige Parabel til Ende. Nu skal Lærdommen uddrages. Og det sker paa følgende Maade
i v. 36. 37. „*Hvo af disse tre tykkes dig at være bleven Næste* **V. 36. 37.**
for den, som var falden mellem Røvere? 37. Men han svarede: Den, som gjorde Barmhjertighed mod ham. Men Jesus sagde til ham: Gaa du hen og gjør ligesaa."

Det fine ved Vendingen ligger nu deri, at medens den Lovlærde spør: Hvem er Næste for mig (saa at jeg skylder ham Næstepligt), saa stiller Jesus paa Parabelens Grund Spørsmaalet saa: Hvem er jeg bleven Næste for? (idet jeg har øvet Næstekjærligheden). Dermed har Jesus vist, at selve Spørsmaalet: Hvem er Næste for mig? er falsk stillet, ligesom han i Mt. 18, 22 blot ved at lade Peters Spørsmaal faa en quasi-kasuistisk, men i Virkeligheden paradoxal Besvarelse, gjør ham hele Spørgestillingens Falskhed indlysende, og løfter hans Syn op paa en helt ny Høide. Det samme sker her; thi Udbyttet blir: Ikke en Byrde, som man uvilkaarligt søger at minske, er Næstekjærlighedens Udøvelse, men en Skat, som jeg vil prøve at *øge.* Ikke en Plage, som jeg maa

prøve at indskrænke, er Antallet af dem, som for mig er Næste, men et Fortrin, som jeg kun opnaar ved ædel Daad, og hvis Tal det er min Ære at øge. Ikke uvilkaarlig har jeg Ret til at kalde enhver med det dyrebare Navn Næste. En Næste i Aand og Sandhed erhverver jeg mig, ligesom jeg erhverver mig en Brud. Ligesom ved Svaret til Petrus, er det blot en ganske liden, næsten umerkelig Vending, som volder hele denne Frontændring i denne vigtige Sag. Og ved Opfordringen: Gaa du hen og gjør ligesaa, forvandler Jesus Spørsmaalet fra et rent theoretisk Fangespørsmaal til den mest praktiske Ethik. Samtidig som han saaledes bringer under ny Belysning den Aand, hvori han vil at Næstespørsmaalet skal behandles, saa udvider han ogsaa dets Begreb. Krav paa mig som Næste har enhver, der trænger mig, uden Hensyn til alle Distinktioner. Overfor dette bliver Distinktioner ligesaa latterlige som det er latterligt at kræve at „forestilles" for en druknende Person, inden man indlader sig paa at hjelpe ham op af Vandet. Men heri ligger hele Humanitetens Evangelium: i dets varme og fordomsfrie Herlighed under Straalerne af Broderkjærlighedens Grundsætning i „Fader *vor*, Du som er i Himlene."

Paa den anden Side rettes en knusende Kritik mod selve det Standpunkt, som udtaler sig i Ordene: „Hvem *er* min Næste? *Det* maa først staa fast, inden min Pligt er klar." Ja, naar det *først* maa være paa det Rene, saa blir Prestens og Levitens Handlemaade ganske følgerigtig. Thi der forelaa for dem intet *sikkert* om den Ting. Altsaa skulde Manden være disse Lovens Mænd uvedkommende. Der falder dermed et grelt Lys over hint Standpunkt som saadant. Thi disse to optræder som Typer for sin Stand og sit Standpunkt.

Det vil være paafaldende, at vi i denne Lignelse ikke trænger nogen Tydning af Billedet i Helhed eller Enkeltheder. Dette har sin tydelige Grund deri, at vi her har for os en egte „typisk" Parabel eller Exempel-

fortælling. Her viser sig Betydningen af vor i Indledningen til dette Verk foretagne Klassification af Jesu Parabler. Den giver os Ret til at behandle denne Lignelse anderledes end den store Flerhed af Jesu øvrige Lignelser. Vi ser herved, at vi med denne Behandlingsmaade ei er paa Afveie. Og at denne Lignelse maa behandles anderledes end de fleste Sorter Lignelser, volder os ingen Vanskeligheder og frister os ei til at tænke paa urigtigt Referat af Jesu Ord. Tillige værner denne Klassifikation os mod *Jülichers* Feil at betragte denne Art Lignelser som de eneste mulige i Jesu Mund.

Alligevel trænger denne Lignelse ogsaa til sit Ledemotiv, som vi har set, at den har. Thi dette Ledemotiv antyder netop, at Lignelsen i Modsætning til saa mange andre skal behandles som *typisk* og ikke f Ex. som *Sindbillede.* Og saadan Antydning er ingenlunde overflødig. Det viser til fulde selve Exegesens Historie. Thi den lærer os, at vor Lignelse endnu til denne Dag har været betragtet og behandlet som Sindbillede, hvorefter den saarede og udplyndrede Mand er Mennesket i sine Synder, og Jesus selv som Frelseren er den barmhjertige Samaritan. (Saaledes endnu *Trench*). Ledemotivet viser os, at saaledes vil Lignelsens Ophavsmand Jesus, at Lignelsen ikke skal behandles. Om dens rette Behandlingsmaade lades vi, netop ved Ledemotivet, ikke i Tvivl.

Det er vor Opfatning, som vi i dette Verk søger at gjennemføre, at det samme Forhold gjentages i alle synoptiske Lignelser.

Altsaa: Klassificationen muliggjør den typiske Opfatning, og Ledemotivet ophæver al Tvivl om, at denne Opfatning her er den eneste rette.

Jülicher (Die Gleichn. Jesu II, 594 ff.) kan umulig forsone sig med den Sammenhæng, som Lukas har givet vor Parabel. Dels finder han (med *J. Weiss*), at den

Vending, som gives ved Svaret paa den Lovlærdes Spørsmaal, *er for den jevne Læser og for Forfatteren for fin.* Dels kan han ikke forklare sig, hvorfor Jesus drager en *Samaritan* ind i en Rolle, som da ligesaa godt kunde spilles af en hvilkensomhelst ἄνθρωπος.

Hvad nu den første Grund angaar, saa vil vi spørge: hvis hin Vending er for *fin* for *Forfatteren*, hvorledes har han da *kunnet* gjengivet den som den her staar, forudsat at han er saa fri i Digtning af Sammenhængen, som de Herrer forudsætter? *Da* maa det vel være, fordi han har forefundet hin Sammenhæng og ei har vovet at rette den efter eget Tykke. Vi mener derfor, at enten Lukas har seet Finheden eller ei, saa har han holdt sig til sin Kilde.

Hvad angaar Indvendingen: „for fin for den jevne *Læser*“, saa er hertil at svare, at da Jesus talte, saa havde han ikke at tænke paa nogen *Læser*, men kun paa Tilhørere. Og at Jesus ei er bange for at byde sine Tilhørere Finheder og Dybheder, viser hans mange „Paradoxer“, hvis sande Mening Exegesens Historie tilfulde har vist ikke laa paa Overfladen. Finheden er derfor ingen Indvending mod Sammenhængens Egthed. Hvad angaar, at han ingen Samaritan behøved at drage ind, saa beroer ogsaa denne Indvending paa, at man overser Jesu gjennemførte Naturtroskab. At spørge: *hvem* er min Næste? og indskrænke Næstepligten til Medjøder (sml. Mt. 5, 43) var saa indgroet jødisk, at der maatte en Ikke-Jøde til for at gjøre en fuldstændig Bortseen fra dette Spørsmaal sandsynligt i en digtet Fortælling.

At Lukas skulde have knyttet vor Parabel til hint Spørsmaal af νομικός, fordi han fandt dette Optrin for lidet indholdsrigt i sig selv *(Jülicher)*, er bare en Formodning. Formodninger bør man i Videnskaben gjøre mindst muligt af. Her er dertil desuden ingen Opfordring.

Af Exegesens Historie.

Blandt Oldtidens Kirkefædre er den allegoriske Opfatning gjennemgaaende den herskende, og Enigheden i Udtydningen synes ret stor. Ophavsmanden er her

Origenes[1]). Manden, som er falden blandt Røvere = Adam, Jerusalem = Paradiset, Jericho = Verden, Røverne = Modstanderne, Presten = Loven, Leviten = Profeterne, Samaritanen = Christus, Saarene = Ulydigheden, Dyret = Herrens Legeme, Herberget = Kirken, Denarerne = Faderen og Sønnen, Samaritanens Gjenkomst = Parusien, Slagene = Laster og Synder.

Hugo Grotius gjør smukt gjældende, at Jøde og Samaritan begge vilde gjøre ret i at bringe Hjelp, adlydende Naturens Røst[2]).

Erasmus: Presten og Leviten var i Slegt nærmest-Næste, Samaritanen Fiende, men i Kjærlighed Næste. Jødernes Religion skjelnede her, christelig Fromhed ikke[3]).

---

[1]) Hominem, qui descendit esse Adam, Jerusalem Paradisum, Jericho mundum . . . latrones contrarias fortitudinis, sacerdotem legem, Levitam prophetas, Samaritam Christum, vulnera vero inobedientiam, animal corpus Domini, pandochium, id est stabulum quod universos volentes introire suscipiat, Ecclesiam interpretari. Porro duos denarios Patrem et Filium intelligi, stabularium Ecclesiæ præsidem, cui dispensatio credita est. Dico vero, quod Samarita se reversurum esse promittit, secundum Salvatoris figurabat adventum . . . Quæ sunt plagæ? quæ vulnera? Vitia atque peccata (Hieronymi Translatio: Homiliarium in Lucam. Patrologia Latina T. XXVI, 316. 17).

[2]) Quare si Samarites ille recte facit cum opem tulit Judæo, certe et recte faciet Judæus, si in casu simili opem ferat Smaritæ. Nam par utrinque est naturæ vinculum uno Samarites et quidem judice legis peritus laudabiliter movebatur. (Annotationes in libros Evangeliorum, Amsterdam 1631, S. 718).

[3]) Sacerdos et Levita genere proximus erat vulnerato, sed Samaritanus genere hostis, caritate proximus. Judaica religio gentem descernit, Evangelii pietas nescit hujusmodi discrimina. (Paraphrasis in N. T. Leyden 1706, S. 377).

Cornilius a Lapide gjengiver efter Origenes, Ambrosius, Hieronymus og Augustin den udførlige Allegorisering, som vi derfor anfører nedenunder[1]).

Maldonatus synes at være en af de første, som fatter Mistillid til den allegoriske Udtydnings Rigtighed, dog uden at vove at slaa en Streg over alle Kirkefædres enstemmige Tolkning. Den bogstavelige Mening antager han er den, Christus udvikler, ei hvem der ikke er Næste, men hvem er, og særlig at ogsaa Samaritanen, som ansaaes for Fiende, dog ogsaa var Næste til den ulykkelige Mand[2]).

[1]) Allegorice Homo est Adam lapsus in peccatum, ideoque in anima vulneratus, et pené occisus. Adam enim a Jerusalem ɔ: ex visione pacis puta ex paradiso et statu innocentiæ ubi summa fruebatur pace cum Deo et cum Eva et cum omnibus animalibus descendit in Jericho ɔ: in mutabilitatem et statum peccati, hujus enim Symbolum est Jericho ɔ: luna, quæ quotidie mutatur et deficit. Latrones sunt dæmones, qui Adam et Evam per serpentem deceperunt et ad peccatum induxerunt, itaque eum Dei gratia et virtutibus spoliavit et vulnera concupiscentiæ omnibus animæ potentiis et appetitibus inflexerunt. Sacerdos et Levita sunt lex vetus quæ lapsum Adæ sanare neglexit, quia non potuit. Samaritanus ɔ: custos — est Christus, qui fideliter homines omnes curat et custodit ut sanentur et salventur. Eques = hujus humanitas, cui ipsa deitas insidet et quasi inequitat. Stabulum ɔ: hospitium = Ecclesia, quæ omnes fideles recipit, Vinum = sanguis Christi, quo vulnera nostra abluuntur. Oleum = misericordia et clementia et lenitas Christi, Stabularius = Ecclesiæ præses = Petrus = Pontifex. (Commentarius in IV Evangelia Antwerp 1639, In Lucam S. 128).

[2]) Non id agebat Christus ut doceret, quis proximus non esset sed quis esset; ideo non existimandum colligi ex hac parabolæ sacerdotem illum atque Levitam non fuisse proximos, nam de eo ligisperitus non dubitavit; sed tantum alterum fuisse proximum uem non proximum sed hostem putabat esse. Hic totius parabolæ sensus est literalis; utrum præterea sit sensus aliquis mysticus non affirmaverim negaverimve; sed quia omnes Patres id tradiderunt magno consensu, est valde probabile non solum allegoriam in qua omnes utrique convenissent; sed mysterium etiam esse, quod Deus omnium mentibus instillaverit. (Com. in IV. Ev. Ed. Martin 1854, S. 193).

Olshausen: In seinem rabbinischen Particularismus befangen fordert derselbe eine äussere Regel um sich danach die Pflichten der Liebe abzugränzen und nicht allenthalb Liebe ausüben zu müssen. Statt ihm eine solche gewünschte Regel zu geben erzahlt der Erlöser eine Geschichte, in der von dem Object der Liebe, nach welchem der νομικός gefragt, gar nicht weiter die Rede ist, desto mehr von dem Liebe Uebenden. (Bibl. Comm. 1853, I, 600).

H. A. W. Meyer: Statt auf die theoretische Frage des Schriftgelehrten den directen Bescheid zu geben ... eine practische Belehrung darüber wie man thatsächlich der Nächste des Andern werde . . . Du sollst nicht grübeln, wer dein Nächster sey, sondern durch helfende Liebe gegen Jeden, der deine Hilfe bedarf, der den Namen eines Nächsten verdienen. Damit wendet Jesus fein den Streit über die Auslegnung des Wortes, die Frage wom Boden theoretischer Erörterung auf den der practischen Forderung versetzend . . . (Mt. ed. Weiss S. 443).

Den tryglende Ven.

Lukas 17, 5—8.

V.5.6. *„Og han sagde til dem: Hvo af Eder havde en Ven og gik til ham midt om Natten og sagde til ham: Kjære, laan mig tre Brød, efterdi en Ven paa Reise er kommen til mig og jeg har intet at sætte for ham — og han skulde da indenfor svare: Plag mig ikke, se Døren er lukket, og mine Smaabørn ligger med mig i Sengen, jeg kan ei staa op og give dig? Jeg siger Eder: Om han endogsaa ikke staar op og giver ham, fordi han er Ven, saa vil han dog vaagne og give ham paa Grund af hans Paatrængenhed.“*

Det fremgaar ingenlunde med Sikkerhed af Kontexten, at vor Parabel er opstaaet ved Undervisningen om Bønnen. Thi Forbindelsen er ikke af Forfatteren her knyttet saa tydelig, at dette er indlysende. Det er *mindst* ligesaa sandsynligt, at denne Parabel er hidsat, fordi den handler om en vis Modalitet ved Bønnen og derfor dreier sig om et med Bønneundervisningen beslegtet Emne. Vi behandler derfor i det følgende vor Parabel som fritstaaende.

Sætningsforbindelsen er lidt egen. Den begynder med Futurum Indikativ og fortsætter med Aor. Konjunktiv. Og dog er der ingen logisk Forskjel paa disse to Rækker,

idet begge Dele medfører ėn Hypothese. Nu *kan* Fut. Ind. ogsaa bruges til dette, og naar der fortsættes med en anden Modus, er vel Grunden den, at naar Skildringen drages ud, saa kommer det logiske ved Tingen mere frem og kræver dette logiske ogsaa udtrykt i Formen. (Saaledes ogsaa *Goebel*).

Skildringen gives i Form af en Henstillen til Tilhørerne om at tænke sig dette Tilfælde. Derved kommer det sjælelig Tilhøreren saa meget nærmere og virker saa meget mere slaaende, saa meget mere gjennemslaaende i Tanken. Tillige er hin *spørgende* Henstillen et umiddelbart Udtryk for Talerens Vished om, at han har Tilhørerne med sig i, hvad han forudsætter. *Jülicher* parafraserer godt: Enhver af Eder vil være enig med mig i følgende: han har en Ven, gaar til ham sent om Natten og beder om Brød o. s. v. o. s. v.

Tilfældet angives med tilstrækkelige Enkeltheder til at give en meget levende Forestilling. Sagen blir bragt Tilhørerne levende nær. Og Sammenhængen er denne: Sent en Kveld faar en Mand Besøg af en Ven, der, træt af Reisen, sulten og tørstig beder om Husly og Forpleining for Natten. Ikke at modtage en saadan paa det bedste vilde blandt Datidens Jøder ansees for en stor Hjerteraahed, ja blandt anstændige Mennesker egentlig som utænkeligt. Men nu mangler han Brød — han kan ikke for Skams Skyld undlade at sætte Forfriskninger frem. Saa nødes han til at gaa til sin Nabo midt paa Natten og bede om midlertidig Hjelp. Allerede det at vække en Mand op, medens han er i sin sødeste Slummer, er en Paatrængenhed, der kun kan forsvares og undskyldes med den haarde Nød, der bryder alle Omgangsformers Love. Men for jødiske Begreber i hine Dage *er* Gjestevenskabets Pligt saa tvingende, at Situationen ingen Usandsynlighed frembyder. Ligesaa naturlig er Naboens ringe Villighed til at efterkomme Opfordringen. Vi maa tænke os, at Manden banker paa, og at Naboen spør,

hvad han vil. Han kan gjøre det liggende i Sengen. Nu er han tænkt som en ringe Mand, der har sine Smaabørn eller et Par af dem hos sig i Sengen. Skal han nu efterkomme hin Anmodning, saa udsætter han sig for at vække de smaa, udsætter sig for Skrig og Skraal, og for at faa kanske den halve Nats Hvile forstyrret. Nei — Vennen maa ha ham undskyldt.

Her afbrydes Skildringen af Enkelthederne. Det overlades til Tilhørerne selv at fortsætte i Tankerne, hvorledes Manden (eller hvorledes En af dem selv under de Omstændigheder) vilde ha optraadt. Visselig saaledes: Han vilde i Vertens Sted ikke ha givet op. Han vilde ikke ha undset sig, han vilde ha trængt paa, indtil den anden havde givet efter. At dette maa være Meningen, fremgaar deraf, at hele den logiske Bygning er anlagt paa at lade Tilhørerne tænke sig, hvad Enhver vilde gjøre, som fik en Gjest under saadanne Omstændigheder. Og dertil kommer, at Øiemedet for Beviset er ikke blot og ikke egentlig *den* Paatrængenhed, som bestaar i, at man gaar til Naboen, men Meningen er at fremstille den Paatrængenhed, som ikke *slipper* Naboen trods al Ulempe, inden man har faaet sin egen slemme Forlegenhed afhjulpet. Jesus lader nu Tilhørerne udmale sig, hvorledes den haardt pressede Nabo trods alt, resikerende Skrig og Skraal og ødelagt Nattero, dog fordi Vennen trænger paa og ikke lader ham i Fred, alligevel yder Hjelpen. At det blir med velvillige Følelser Naboen under saadanne Omstændigheder yder denne, er ikke rimeligt. Jesus forudsætter heller ikke nogen velvillige Motiver. Men — hvordan nu end dette er — saa — naar den tryglende Ven sit Maal og viser sig uimodstaaelig, presset af egen Trang som han er. At dette er en Paatrængenhed, som har et ikke ringe Stænk af Uforskammethed, medgives, men hører til de fuldt sandsynlige Ting, ligesom Resultatet deraf, at Naboen for at faa Fred giver efter og giver ham *alt, hvad han trænger.* Nu gjør den videre

Anvendelse sig af sig selv. Ogsaa Eder (naturligvis i Bønneforholdet med Gud) gjælder det, at I faar, hvad I trænger. Det kommer kun an paa at *bede* — tilsyneladende hensynsløst, *bede* ihærdig, til I blir hørt, banke paa, til der lukkes op. Der er her en Stigning, som tilsigter at vise, at en simpel Bøn maaske maa fortsættes gjennem Eftersøgning, og at der (foranlediget ved Parabelens Billed) maaske ogsaa maa bruges sterke Midler til at paakalde Guds Opmerksomhed. Det kan se ud, som om han ei strax hører, og de maa da ei afskrækkes ved Tanken paa, at denne Dristighed og Ihærdighed maaske kan tage sig ud som hensynsløs Paatrængenhed. Det kan se ud, som om de tiltvinger sig Hjelpen ligesom hin hos Naboen. Men det skal ei afskrække dem. — „Bliv kun ved."

Dersom vi nu gaar over til Tydningen, saa falder det strax i Øine, at vi har for os en kort Bevis-Parabel ganske efter *Aristoteless*' Mønster. Her er Ledemotivet givet i v. 8, regelret indledet med λέγω ὑμῖν. Og det gives paa en ret original Maade ved nemlig — reelt seet ialfald — at levere bare Præmisserne til en Slutning, som Læserne ikke kan undlade at drage. Dersom Du i haard Nød trænger ind paa en Ven, saa ved Du han gjør Dig en Tjeneste om saa kun for at udfries af Paatrængenhedens Tryk. Her er Præmisserne. Saaledes — det blir den selvindlysende Slutning — skal I, under Nødens Tryk, ogsaa kunne dristig trænge ind paa Gud, han *maa* hjelpe. Her er en *argumentatio a minori ad majus,* en Slutningsmaade, hvormed Jøderne var vel fortrolige, saa de kun behøvede at sættes paa Sporet for let at finde Veien selv. Altsaa: Naar man med Paatrængenhed kan overvinde en uvillig Ven, hvormeget mere den villige himmelske Fader ved udholdende Bøn.

Her viser det sig ret tydelig, hvorledes ikke hvert Træk skal overføres. Man kan ikke engang sige, at Naboen *er* Gud i Lignelsen. Det er kun Naboens Ad-

færd under visse Forudsætninger, at han i visse Forholde vil handle saa og saa, som gjør mig indlysende, hvor meget *mere* Gud under visse lignende Forhold maa handle saa og ikke anderledes.

Derfor gaar det ikke an at overføre Naboens Motiver til Guds. Disse Naboens Motiver hører med til det Minus paa Menneskenes Side, som er overvundet og ophævet i Guds Majus. Vi ser her, hvorledes en skarp Fastholden af Ledemotivets Anvisning fjerner alle Ujevnheder og hvad der ikke er treffende i Parabelens Bevis.

Det er meget tvivlsomt, om 9—13 *oprindelig* har hørt sammen med vor Parabel. Derimod taler fire Grunde. For det første er efter Formelen λέγω ὑμῖν den egentlige Anvendelse af Billedet bragt i v. 8, og denne Anvendelse er fuldt tilstrækkelig til at være Nøgel for vor Parabels rette Opfatning. Alligevel vilde vi følt os bundet ved Texten, ialfald bevæget til at afstaa fra Formodningen paa egen Haand, hvis *Texten* virkelig bandt sammen 9—13 med 5—8. Men det modsatte synes at give sig ved Formen κἀγὼ ὑμῖν λέγω, der mere antyder en Koordination af beslegtet Udsagn. Videre synes dog 3—13 at danne en afrundet Helhed, og fra 11 af indføres Tanker, som ikke indeholdes eller antydes i Parabelen. Og endelig støttes dette derved, at 9—13 hos Mt. 7, 7—11 forekommer i en anden Sammenhæng.

Den taabelige Bonde.

Lukas 12, 16—21.

Denne lille Parabel er udstyret med alle Attributer. *Foranledningen* er tydelig gjengiven. *Themaet* er opstillet og *Ledemotivet* hører med.

Foranledningen er denne: Midt i en travel Virksomhed med Forkyndelse af Guds Rige træder en Mand frem og vil have Jesu Bistand i en Arvetvist. Dette var nu i sig selv ikke det ringeste paafaldende. Han kalder jo Jesus Rabbi, og den Tids Rabbinere havde ofte som Jurister Anledning til at optræde i slige Spørsmaal og gav visselig ofte Raad som sin Tids og sit Samfunds kaldede og lærde Fagmænd, netop ogsaa paa dette Omraade. Men Jesus havde en dyb Indsigt i det fordærvelige i hin Sammenblanding af Jurisprudens og Moral, og han vilde paa ingen Maade indlade sig paa disse juridiske Ting. Derfor gir han tilbedste en skarp Afvisning af denne Sag. Her har han intet Kald, medens han ellers altid paaberaaber sig sin himmelske Sendelse, naar han er paa sit rette Omraade. Vi behøver derfor aldeles ikke at tænke os, at Manden paa nogen Maade vil gjøre Uret mod sin Medarving. Vi behøver ikke engang (med *Trench)* tænke os, at der er noget utilbørligt i, at Manden afbryder en aandelig Undervisning med Spørsmaal af saa

helt verdslig Natur. Manden var jo vant ved at gaa til Rabbi med disse Spørsmaal — hvorfor da ei til Rabbi Jesus? En anden Sag er det, at Jesus, indseende Faren ved Sligt for sit eget Kald, skarpt afviser enhver Syssel dermed. Men man kan ikke vente, at den almindelige Israelit af sig selv skulde se klart i det Stykke. Det skarpe i Afvisningen markeres allerede ved Tiltaleordet: Menneske! Ligesom Afvisning af hans Moders Anmodning i Bryllupet i Kana indledes med Tiltaleordet: Kvinde! Saaledes her med: Menneske! Det betegner Ophævelsen af ethvert intimere Forhold. Saadant findes ikke dem imellem, og noget Kald til at optræde i slige Sager har Jesus aldeles ikke.

Hvorfor nu Jesus her begynder at tale om πλεονεξία, har vel sin Grund i den Erfaring, at aldrig nogensteds kommer den nøgne, smudsige Havesyge saa krast frem som netop ved Arvesager. En gammel erfaren Dommer pleiede at sige: Hvorvidt en Mand er en Hædersmand, vil jeg først afgjøre, naar jeg har seet ham for Skifteretten.

Derfor tager Jesus efter sin Sedvane af hint Optrin Anledning til at tale om Havesygen.

V. 15. 15. *„Men han sagde til dem: Ser til og vogter eder for al Slags Havesyge; thi ikke i Overfloden ligger Livet for En, det fremgaar ikke af Ens Gods."*

Den sidste Sætning er sproglig vanskelig og Oversættelsen tvivlsom. Blandt de forskjellige Tydninger synes Valget at maatte træffes mellem den af *Weizsäcker* med flere hævdede eller *Goebels* Opfatning. Weizsäcker oversætter: „Overfloden gjør det ikke, at Nogen lever af sit Gods." Goebels Oversættelse er gjengivet ovenfor. For denne taler, at den første fulde Sætning ser ud som et afsluttet Hele, saa at det sidste fremtræder som et efterhængt forklarende Tillæg, der maa udfyldes til Sætning af Bestanddele fra den foregaaende. Nogen synderlig Forskjel i *Meningen* medfører den ene eller den anden Oversættelse ikke. Meningen er tydeligvis den, at det

er ikke af Overfloden det afhænger, om Nogen skal kunne føre et levenværdigt Liv. Overfloden er ikke for Livet afgjørende. Derfor er eiheller hin fortærende Stræben efter at faa mere og meget (πλέον ἔχειν — πλεονεξία) paa nogen Maade fornuftig. At nu Livet ei afhænger af Rigeligheden af denne Verdens Gods, det er *Themaet* i den følgende Parabel.

V. 16. „*Han sagde en Parabel til dem: For en rig* V. 16. 17.
Mand havde hans Jorder baaret rigelig. 17. *Og han overlagde med sig selv: hvad skal jeg gjøre, eftersom jeg ikke har noget Sted, hvor jeg kan samle min Grøde?*"

Her betyder χώρα ligesom 21, 21 Joh. 4. 35 et Stykke dyrket Mark. Denne Mark bær rigt, han forudser en usedvanlig Grøde, og hans hele Tanke gaar ud paa at finde Udvei til at faa den bevaret og nyttiggjort. Deri, at han sørger for fuld Nyttiggjørelse af sin Grøde, er i og for sig intet dadelværdigt. At han gjør det ved Nybygninger, er ogsaa tilsagt af Omstændighederne, da man i Palæstina i den Tid ikke let kunde afsætte en usedvanlig rig Grøde til et større og fjernere Marked. Det er umuligt at finde egentlig Havesyge i *dette.* Overfloden kommer jo fra Himlens Gud og er ei Følge af Mandens begjærlige Stræben. I Modsætning til de fleste Udlæggere mener vi, at saa langt som hid — er ingen Dadel ment. Her er blot givet *Forudsætningen* for den senere paafølgende Dadel.

V. 18. „*Og han sagde: Dette vil jeg gjøre: jeg vil ned-* V. 18. 19.
rive mine Lader og bygge større, og jeg vil samle der al min Grøde og alle mine gode Sager, 19. *og jeg vil sige til min Sjæl: Sjæl, du har nu mange gode Sager liggende for flere Aar; slaa dig til Ro, æd, drik og vær glad.*"

Ikke Opbevaringen og Nyttiggjørelsen af den rige Grøde — den var kun hans Pligt — ikke Omsorgen paa Forhaand for, at intet skal gaa til Spilde — thi det er jo kun at følge Guds Vink — ei engang Mangelen af Tanke paa at dele med sig til den trængende; thi det

antydes af intet — er det dadelværdige, nei dette ligger i den Maade, hvorpaa han i det Hele stiller sig til denne Overflod, og som særlig forraades i v. 19. Naar han har den Overflod sikret, da blir Livet leveværdigt, mener han. Og hvori bestaar dets Leveværdighed? I at kunne æde og drikke og nyde Livets, særlig Bordets Glæder. Ved εὐφραίνειν betegnes hin sorgløse og muntre Nyden, særlig af Bordets Glæder, saaledes særlig Lc. 15, 23. 24. 32. Dermed er en Mand betegnet, for hvem *Livet* (naar det skal fortjene Navn af saadant) uopløselig er sammenvoxet med Overflod, som først under Overflod finder, at han *lever*, for hvem Livets Overflod er hans ett og alt, det hans Sjæl attraar, og intet videre. Her har vi ogsaa Roden til Havesygens Brynde. Under disse Omstændigheder blir det et slaaende Bevis for Taabelig-heden i en saadan Livsbetragtning, hvad der nu videre fortælles.

V. 20. V. 20. *„Men Gud sagde til ham: Daare! i denne Nat kræver man din Sjæl af dig. Hvad du har lagt til Rette — hvem skal det nu tilhøre?“*

Saa (som ovenfor er meddelt) sagde Manden. Men Gud sagde noget ganske andet. Saaledes opfatter vi (med *v. Koetsveld*) Guds „Tale“. Den er blot en billedlig dramatisk Fremstilling af, hvad Gud gjorde, hvorved samtidig antydes, at den Rige godt kom til at forstaa, at her sandedes Ordet: „Mennesket spaar, Gud raar.“ Naar Sjælen afkræves ham (de, som kræver, er Dødens Magter personificerede), saa viser sig hin Nydelse at være alt andet end *sikret*. Det er netop det sikrede ved Besiddelsen som efter Mandens Mening udgjør „Livet“ under Overfladen, og saa er netop selve Grundlaget for det hele, *Sjælen*, saa yderst lidet sikret mod Katastrofe. Deri ligger det taabelige ved at sætte sit *Liv* i Overfloden. Overfloden sikrer ikke Nydelsen af Livets Goder. *Andre*

vil maaske faa nyde Glæden af, hvad Du møiefuldt har lagt op og lagt til Rette for egen Nydelse: *τίνι ἔσται?*

Nu uddrages heraf en almindelig Lære:

V. 21. „*Saaledes ogsaa den, som samler Skatte for sig* V. 21.
selv, men ikke er rig for Gud."

Her staar *θησαυρίζων* og *πλουτῶν* som modsvarende Led og maa derfor ha Hensyn til det samme. Da nu *θης* handler om den jordiske Rigdom, saa maa ogsaa *πλουτ* ha Hensyn til jordisk Rigdom og kan ingenlunde tilsigte aandelig, indre Rigdom for Gud. Da *αὐτῷ* (eller *ἑαυτῷ*) staar parallelt med *εἰσ θεόν*, og det første betyder at have sig selv til Maal, saa maa *εἰσ θεόν πλουτῶν* betegne „at være rig til Guds Tjeneste". Der er altsaa to Slags Handlemaade med jordiske Pengemidler, som stilles op mod hinanden. Den ene er at samle (med Iver og Møie) Skatte bare for sig selv, til egen Nydelse og Glæde, blot med den for Øie. Den Maade var den rige Mands. Den anden Behandlingsmaaade er at blive rig med Gud som Formaal ɔ: saa at Rigdommen stilles til Guds Sags Tjeneste.

Den sidste Handlemaade maa her være betegnet som en saadan, der sikrer Lykke ogsaa efter Døden, en Lykke, som Døden ei kan ødelægge, idet den jo stilles op *mod* den taabelige Handlemaade, der lader Døden være istand til at ødelægge alt. Denne Lære om Vigtigheden af at bruge de jordiske Pengemidler, saa at ogsaa *de* bærer Frugt for Eieren for Evigheden, den kommer oftere igjen i Evangeliet, særlig behandles den i Parabelen om den utro Forvalter. Det ligger vel deri, at Pengene gjerne optager Hjertets Attraa tilbunds, og derfor naar denne Attraa vendes mod Gud, saa er det Tegn paa, at Hjertet virkelig er vendt mod Gud alene. Dette er ogsaa den eneste Maade, hvorpaa Hjertet kan undgaa at gjøre Pengene til Gud, til Mammon. (Det nærmere herom kommer vi ind paa i Parabelen om Forvalteren).

Vi har hermed bestemt denne Parabels Mening og Øiemed.

Themaet er som sagt den Gnome: „Ikke i den Overflod, En har, bestaar hans Liv“, og Ledemotivet er: „Saaledes den, som samler sig Skatte for sig selv, men ikke er rig for Gud.“ Vi har her det samme Schema ved Indstilling af Synspunkterne som i Medtjenerparabelen.

Thema: Tilgiv 7 Gange 70 Gange; Ledemotivet: saaledes skal den himmelske Fader gjøre med dem, som ei tilgiver Enhver sin Broder hans Brøst. Til Udtydning af Enkeltheder er der ved vor Parabel ikke megen Foranledning. De enkelte Drag tjener kun til at gjøre den abstrakte moralske Sandhed livfuld og haandgribelig.

Jülicher finder ogsaa her at burde skjære bort baade det, som vi har kaldt Thema (v. 15), og hvad vi har kaldt Ledemotiv (v. 21). *Textkritisk* finder han ikke Grund til at stryge v. 21 af *Lc. Ev.* Men derimod formoder han, at begge disse Vers ligesom Forbindelsen med hin Mands Anmodning til Jesus er Lukas' og er Digtning.

Det kunstlede i den ved v. 15 skabte Forbindelse mellem v. 13 f. og 16 ff. er, mener han, umiskjendelig; maa da hint Ønske hos τὶς i 13 nødvendigvis være udsprunget af Havesyge? har Manden givet tilkjende, at han venter sit Liv af jordiske Eiendele (Habe)? Vi kan rolig igjen betragte v. 15 som en af de mange lukanske Kompositionsbaand, som sammen med v. 21 skulde danne Rammen om det maaske løs omløbende Stykke v. 16—20. Herved bliver rigtignok hint Stykke lidet eiendommeligt for ikke at sige trivielt. Imidlertid trøster *Jülicher* sig med, at Jesus „nicht blos Eigenartiges gesprochen hat“. (Gleich Jes u II, 615. 16).

Hertil siger vi først: Stemmer denne saa jevnlige digterisk frie Opfindelse af uegte Sammenhænge med

Evangelistens egen Forsikring, at han er En, der παρηκολουθηκῶς ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς? Vi har store Tvivl, om det er videnskabelig forsvarligt at sætte en agtbar Forfatters tydelige Forsikring saa rent ud af Betragtning, især naar det sker ud fra en Theori, hvis Rigtighed desuden er mere end tvivlsom. Den Grund, at det ikke er *sikkert*, at Havesyge laa til Grund for Mandens Anmodning til Jesus, er ikke noget meget vægtigt Vidnesbyrd mod Sammenhængen i Texten. Thi al Formodning taler for, at det *var* Havesyge. Vi skal minde om den ovenfor omtalte Erfaring om Arvingen for Skifteretten, hvorefter det er *den rene Undtagelse*, naar *ikke* Havesygen der fremtræder endog ret hæslig. Og her er der ifølge v. 13 endog Tale om en Arve*tvist* mellem Brødre. Og visselig har det ligget aabent i Dagen for alle Tilstedeværende, at Havesygen var med i Spillet. Ialfald siger Lukas indirekte men tydeligt, at her var Havesyge. Naar derfor baade sjelelig Sandsynlighed taler for Tilstedeværelsen af Havesyge, og Texten siger, det var saa, da er der dog ikke Spor af Grund til at tvivle paa Traditionens Paalidelighed. Dermed bortfalder al Grund til at finde Sammenhængen kunstlet og saaledes hele Jülichers Formodning om en løst omløbende Fortælling, som af Lukas er anbragt i falsk Ramme. Samtidig bortfalder Opfordringen til at gaa nærmere ind paa Jülichers Formodning, som han udtaler i følgende Ord: Mod en religiøs Defekt, der i de Riges Kredse findes udbredt, er παραβολη i dens ældre Form rettet. Lc. vender den mod en sedelig saadan, der maaske syntes uadskillelig fra Rigdom, mod Havesygen, hvis grændseløse Selvsyge lader os glemme alle Pligter mod de Fattige, „i hvem Gud nærmer sig til os.“ Neppe gjør Exegeterne Ret i at hengive sig til slige løse Gjetninger. Exegeten har at udlægge Texterne, ei at opfinde Texternes formodede oprindelige Form.

Af Exegesens Historie.

Beda: Manden dadles ei, fordi han gjør sig Jordens Gaver til Nytte, men fordi hans hele Tillid staar til Pengene eller Overfloden[1]).

Calvin: Som i et Speil foreholdes os den Mening, hvorefter Mennesket ei skulde kunne leve uden Overflod. Parabelens Øiemed er, at deres Raad og Forsøg er unyttige, som, støttende sig til Rigdom, ei stoler paa Gud alene[2]).

Hugo Grotius bemerker til ἀγαθά μου v. 18, at den Slags Mennesker ei alene i populær Betydning kalder Pengene sit Gode, men fordi de intet bedre ved om eller kan tænke sig[3]).

Corn. a Lapide: Kræver din Sjæl — fordi den ei dør med Legemet. Desuden er din Aand ei din, men af Gud Dig betroet, saa Han med fuld Ret kræver den igjen[4]).

---

[1]) Non in eo reprehenditur iste dives, quod terram coluerit natosve ex ea fructus in horrea colligeret, sed quod omnem vitæ suæ fiduciam in ipsa abundantia rerum posuerit, fructus, quos uberiores terra solito protulit suos fructus et sua bona computans non pauperibus erogare, sed factis receptaculis majoribus suæ in futurum luxuriæ reservare studuerit. (In Lucæ Ev. Expos. Patrol. Lat. T. XCII, 491).

[2]) Hæc similitudo quasi in speculo vivam nobis effigiem proposuit illius sententiæ, quod homines sine abundantia non vivunt... Hinc finem parabolæ colligere promptum est, irrita fore eorum consilia et ridiculos conatus qui opum suarum abundantiæ innisi in Deum solum non recubuant, nec contenti fuerint sua mensura parati ad utramque fortunam ac tandem suæ vanitatis poenam daturos. (Harm. Ev. Amsterdam 1667, S. 157. 58).

[3]) Non sine causa hoc additum. Nam id hominum genus divitias bona appellat non tantum populari loquendi modo, sed quod nihil melius istis existimat. (Annot (1631) S. 730).

[4]) . . . quia anima tua non moritur cum corpore sed est immortalis. Ad hæc anima tua non est tua sed Dei, qui tibi illam inspiravit illamque tibi ut depositum credidit: jure ergo per instan-

Erasmus: En Mand, som bare er rig for sig selv, ei for Gud. Lykkeligere *de* rige, som blir fattige [1]).

Maldonatus redegjør for de forskjellige gamle Opfatninger om at *være rig i Gud* og vælger en af dem [2]).

Olshausen: Die Parabel hat keineswegs den Zweck vor *Missbrauch* des Reichthums zu warnen, sondern vor dem Reichthum selbst ɔ: vor dem Anhängen der Seele an einem vergänglichen Besitz. (Bibl. Comm. ü. sämtl. Schr. d. N. T. I, 618).

---

tem mortem illam nunc a te repetit. (Com. in IV Ev. In Luc. 1639, S. 161).

[1]) Habes exemplum et statum hominis, qui sibi recondit opes hujus mundi ac sibi tantum dives est, nec est dives erga Deum, qui capit in suis membris refocellari quibus rebus superest. Ac felicciores dives sunt qui pauperescunt. (Paraphrasis in N. T. Leyden 1706, S. 389).

[2]) In Deum divitem multi interpretantur propter Deum parare opes, ut sibi soli recondat, sed cum pauperibus etiam partiatur, ut Ambrosius et Beda.

Alii, ita divitias possidere ut illis spem non spem suam non ponat, ut dives ille faciebat, sed in soli Deo, ut Theophylactus, ut idem sit in Deum et in Deo aut secundum Deum. Alii, divitem esse virtutibus, ut Eythymius. Secunda interpretatio mihi magis placet, quia magis est ad parabolam accomodata. (Com. in IV. Ev. Ed. Martin 1854, S. 221).

Det bortkomne Faar.

Luk. 15, 4—7.

Vi har ogsaa ved denne Parabel saa at sige det hele Apparat for Haanden. Her har vi en tydelig og klart tegnet *Foranledning* (15, 1. 2.) og vi har den *tydende Gnome* som Ledemotiv ved Slutningen (v. 7). Men denne Parabel staar ei alene. Den følges af en anden, som belyser den samme Sandhed fra en noget anden Side. Ogsaa den har sit *Ledemotiv* som Afslutning (v. 10). Men hertil kommer nu endda en udførligere Parabel (12—32) tydeligvis over samme Hovedemne men med en særlig Udredning af et vigtigt og let misforstaaeligt Punkt, som de øvrige Lignelser kalder frem for Tanken. Vi har her altsaa ikke blot et Parabelpar, men en Trilogi ligesom i Mt. 25, hvori forskjellige Sider af samme Sag belyses efter hinanden ved forskjellige Billeder. Saadan Forflering af Parabler om samme Gjenstand har dels den Betydning at gjøre Beviset fastere. Det siger til Tilhørerne omtrent som saa: I ser, at ei blot een Analogi men endnu een til fra et andet Omraade udsiger denne Sandhed: Det er, med andre Ord, en gjennemgaaende Lov. Dels vil denne Forflering udrede forskjellige Sider af Sagen, eller lade Lyset falde ind fra mere end een Side, for at der kan blive lyst paa alle Punkter af Emnet.

Hvorledes det har sig i saa Henseende med vor Trilogi, vil vise sig som Udbytte af Udlæggelsen.

Foranledningen og dermed tillige den specielle Situation for denne og de følgende to Parabler er Parisæernes og de Skriftlærdes Harme over Jesu Forhold til Tolderne og de grove Syndere. Jesus viser jo ikke disse Mennesker fra sig med Foragt, saaledes som Farisæernes Vis var. Han færdes med Forkjærlighed sammen med disse. Dette rører ved en dobbelt Byld i Farisæernes aandelige Personlighed. Deres jødisk-nationale Chauvinisme oprøres ved, at den foregivne Messias, han, som dermed udgiver sig for Jødedommens Gjenopreiser, har tilovers for Folkets Forrædere af deres egen Midte, Romernes afskyelige Redskaber i at lade Jøderne føle det forsmædelige Fremmedaag, føle det gjennem den grusomme Flaaerfærd af disse Israelsfolkets Udskud. Den anden Byld, som berøres, er, at Messias, Hellighedens Ideal efter strengt jødisk Mønster, gjør sig til fortrolig Omgangsven med de grove, lastefulde Personer, som de mente han burde og vilde vise langt bort fra sig for ei at tilsøles af deres Nærhed.

For den almindelige jødiske Bevidsthed *var* ogsaa denne Jesu Adfærd umulig at forstaa. Han skylder en Retfærdiggjørelse baade for sin egen, sine Modstanderes og sine Disciples Skyld. Og denne Opklaring maa være eftertrykkelig. Derfor bruger han hele tre Lignelser til at sprede denne ved hin gaadefulde Adfærd vakte Tvivl, som langtfra ikke kan ignoreres.

Det heder, at *alle* Toldere og Syndere droges til ham. *Alle* er ikke her Overdrivelse istedetfor nogle, eiheller = „allehaande“, hvad πάντες slet ikke betyder, men det betyder, at disse to Folkegrupper som Grupper, *i Flok og Følge* droges til Jesus. Og dette var kommen saaledes i Gang, at det var en vedvarende Tilstand, derfor ἦσαν ἐγγίζοντες. Og dette var ei blot et ensidigt Drag, ei blot en „ulykkelig, uigjengjældt Kjærlighed“ fra disse Udskuds

Side, nei, Jesus tog sig af dem — προσδέχεται — og han behandled dem som fuldgyldige Med-Israeliter ved at gaa i deres Selskaber og optræde som deres Omgangsven: συνεσθίειν.

Dette Forhold fremkalder en høilydt Protest fra hine Jødedommens officielle og anerkjendte Repræsentanter — διεγόγγυζον.

Jesus behandler denne Protest ikke med Foragt, men tager den op til omhyggelig og alsidig Drøftelse. Og saa begynder da vore Parabler ganske naturlig med et indtrængende *argumentum ad hominem.* Han spør, hvad en Mand af deres Midte vilde gjøre i et analogt Tilfælde af Hverdagslivet. Han er viss paa Svaret. Det ligger i Formen.

V. 3. 4. V. 3. 4. *„Men han sagde til dem følgende Lignelse: Hvilken Mand blandt Eder, som eier hundred Faar og har mistet ett, forlader ei de ni og niti i Ørkenen og gaar efter det tabte, indtil han finder det?"*

Han begynder med en skildrende Fortælling, men beder dem sætte sig ind i det Tilfælde, at een af dem havde faaet erfare, at af hundred Faar ett var paa Vildspor i Ødemarken. Vilde han da ikke lade de ni og niti skjøtte sig selv og gaa efter det ene, som er kommet bort? Han er viss paa Svaret, fordi Erfaringen har givet det tusinde Gange. Hundred Faar er et rundt Tal for denne Eiendom og Modsætningen til ett antyder, hvor ringe, efter en kold Beregning, det enes Værdi er, sammenlignet med de manges. Men *sjælelig* er det anderledes, det *føles* anderledes. Ligeoverfor Udsigten til at tabe bliver uvilkaarlig det enes Værdi hundredfold øget, ja mere end hundredfold, saa at Eieren heller resikerer de andre ni og niti, end han opgiver det ene. Dette, at netop naar en saadan Eiendom er tabt eller staar i Fare for at gaa tabt, dens Værdi blir saa uendelig øget, er, vil Lignelsen antyde, maaske en sjælelig Gaade. Men de kan jo blot spørge sig selv, om det ei er Kjends-

gjerning. Motivet er foreløbig Hensynet til Eiendommen som Værdi. Men det er ikke det eneste Motiv. Hertil kommer endnu *Ømheden* for denne levende Skabning, som gaar en grusom Død imøde, om den ei findes og bringes i Sikkerhed. Dette kommer til Udtryk i v. 5.

„Og naar han har fundet det, lægger han det glad paa V. 5.
sine Skuldre.“

Han udviser derved, at der er et Hjerteforhold af dybeste Art mellem Eieren og Faaret. Det er ikke bare den kolde Beregning, som driver ham. Der er ved Tabet slidt en Streng over i hans Hjerte, som bløder derved. Ved at lægge det paa sine Skuldre, trøste det bange Faar, lade det merke Trygheden, faar han Glæde for Sorg, Lægedom for Saar; det forstaar enhver Israelit, fordi det er taget lige ud af Livet blandt dette Hyrdefolk.

Og denne Glæde over Gjenfindelsen ved han har intet paafaldende ved sig, den finder Forstaaelse og Gjenklang i hans Omgivelser. Derfor heder det i v. 6:

„Og han gaar hjem, sammenkalder Venner og Naboer V. 6.
og siger: Glæder Eder med mig; thi jeg har fundet mit Faar, som var tabt.“

Det er en selvfølgelig Sag, at han ei behøver være alene om sin Glæde, og at han let vil finde den Gjenlyd i sine Omgivelser, som vil bringe hans egen Glædes Toner til at svulme høiere, fylde Hjertet endnu mere, end om han er alene om den.

Nu overfører han Billedet paa den høiere Virkelighed.
v. 7. *„Jeg siger Eder, at saaledes skal der være Glæde i* V. 7.
Himlen over een Synder, som gjør Bod, mere end over ni og niti Retfærdige, som ei trænger til Bod.

Her har vi netop denne vor Parabels *Ledemotiv*. I Himlen er der, efter den her angivne Analogi, som de fuldt vil forstaa, Glæde over den ene fortabte Synders Omvendelse, større Glæde endog end over dem, som er i Sikkerhed. Dermed er Parabelens Tendens tydelig givet, nemlig at lære dem følgende: I har ingen Ret til at

knurre over min Adfærd mod hine Toldere og Syndere. Jeg havde tvertimod Ret til at vente, at I, som Naboerne i Lignelsen og som Englene i Himlen, glæded Eder med mig over, at disse fortabte og forkomne Syndere drages til Guds Rige og til Frelsen.

Det er nu klart, at der i denne Lignelse findes følgende Lærdomme: Først den, at naar *Mennesket* allerede for sit Faar gjør saa meget som at efterlade de ni og niti i Ødemarken, saa er det intet Under, om Jesus gjør noget og det meget for levende Mennesker. Dette er en Slutning *a minori ad majus*, som Jøderne var meget fortrolige med, idet det hørte med til de allerførste af deres gamle hævdvundne Interpretations-Regler.

Men videre: at disse er fortabte Mennesker, som er paa Vildspor, mindsker ikke Bevæggrunden til at ta sig af dem. Netop idet man er i Færd med at miste noget, føles dets Værd i utrolig øget Grad, saa man ligesom glemmer alt for det, som holder paa for bestandig at tabes. Og det baade fordi selve Værdien af den tabte derved bliver subjektiv hundredfold klarere, og fordi Ømheden i Forholdet ved Frarivelsen lader denne brænde eller bløde som et Saar, og Gjenfindelsen merkes som den sødeste Dulmen af Saarets Smerte.

Da Eieren i den høiere Virkelighed maa være Jesus selv og Faarene maa være Menneskene (nærmest Israels Børn) — det er jo *sin* Handlemaade, som Jesus vil forsvare, — saa læres dermed indirekte, som Forudsætning, at Jesus betragter sig som Menneskenes Eier. Der ligger heri en fuld Messias-Bevidsthed med alle dens store Prætensioner. Jesus opfatter sig altid som Guds Repræsentant i Guds religiøse Forhold til Menneskene.

Videre ligger der den Lære i Parabelen, at ei alene har Christus større Ret end nogen anden, og en fuld Ret til at være baade Tolderven og Synderven, men

ogsaa alle Medmennesker har den Pligt at glæde sig med Christus over, at disse og netop disse lader sig gjenfinde og føre tilbage til Guds Rige. Opfordringen dertil er fin og yderst indirekte. De foreholdes et dobbelt Exempel i saa Maade. Først deres eget, naar det gjælder ringere Værdier, jordiske Eiendele eller Husdyr. Dernæst Himlens Engle, naar det gjælder Menneskeværdier. Denne indirekte Appel er netop gjennem sin yderst diskrete Beskjæmmelse af Modstanderne overmaade virkningsfuld. Han har hos sine tankeskarpe Modstandere fuld Ret til at forudsætte, at de forstaar denne „halvkvædede Vise" uden massivere Paavisning eller ligefrem Anvendelse.

I det hele er der i disse Parabler lagt for Dagen en overordenlig Nænsomhed for Modstandernes Følemaade. Der kan nemlig ikke være Tvivl om, at de ni og niti, som ei trænger til Bod, i den høiere Virkelighed repræsenteres af Farisæerne selv. Han gaar derved indtil videre og i Bevisets Interesse ud fra deres egen Opfatning af sig selv, hvorved Beviset for *dem* blir saa meget mere trængende. Tillige opnaar han derved, som *van Koetsveld* bemerker, at undgaa at vække deres Modvillie *in limine processus*, undgaar dermed at blænde deres Syn paa Sandhed, idet han ikke opvækker deres lidenskabelige Protest mod en af Forudsætningerne i Beviset. At deres Selvretfærdighed dog nok i Udredningens senere Løb faar sin Belysning, skal vi nedenfor se.

Det staar endnu tilbage at jevnføre vor Parabel med den næsten ligelydende Parabel hos Mt. 18, 12. 13.

Der finder vi det hele Billed igjen i dets fleste Træk. Men Ledemotivet er et andet, nemlig dette: „Saaledes er det ikke min himmelske Faders Villie, at en eneste af disse Smaa gaar fortabt." Dermed er det givet, at Parabelen hos Matthæus skal belyse Guds Omsorg for og høie Vurdering af en af de ubetydeligste. Dette viser, at et og samme Parabel-Billed med fuld Ret kan anvendes

til at opklare forskjellige Sandheder, og at det fremfor alt kommer an paa Ledemotivet for at finde, *hvilken* Sandhed Parabelen i det enkelte Tilfælde vil klargjøre. Dette Tilfælde, paa hvis egte Gjengivelse der ingen Grund er til at tvivle, viser bedre end noget andet og med overtydende Klarhed, at Ledemotivet, Tydegnomen, netop er det rette Direktiv for Parabelens Opfatning. Det forklarer os ogsaa, hvorfor saadant Ledemotiv i de synoptiske Parabler aldrig savnes, uden hvor det overflødiggjøres ved Sammenhængen eller, som ved Saamanden og Klinteparabelen, erstattes af en udførligere Tydning.

At *Jülicher* tror at vide, at Ledemotiverne for de to Parabler v. 7 og v. 10 er opdigtet af Lukas (ligesom ogsaa af Mt. 18), kan ikke undre os saa meget. Thi denne Lærde *gaar ud fra*, at Jesus aldrig har tilføiet nogen ἐπίλυσις. I Lyset af, at det slet ikke strider mod den *jødiske* Parabels Charakter, bliver denne Strygning i vore Tydegnomer en eneste stor Feiltagelse. Naar han her desuden anfører, at Lukas', ligesaalidt som Mt.'s Ledemotiver udnytter alle Parablernes Træk, saa tror vi dette er en Misforstaaelse, idet vi mener ovenfor at have vist, at ud fra Ledemotivets Synspunkt *netop* alle Parabelens Træk lader sig medoptage. De trænger kun at udføres.

Af Exegesens Historie.

Beda mener, at Hyrden og Kvinden betyder Gud og Guds Visdom. Drachmen er Guds-Billedet, som tabes ved Syndefaldet. Lampen er Guddommen i Kjød. Kvinden havde ti Drachmer, fordi 7 er Englenes Ordener, som den tiende skabtes Mennesket[1]).

---

[1]) Dimisit autem nonaginta novem oves in deserto, quia illos summos angelorum choros reliquit in coelo . . . . Qui significatur

Calvin: Dersom Englene glæder sig, saa er der saa meget større Grund for os til Glæde, da vi deler Lod og Kaar med vore bortkomne Brødre. Hvorfor mere Glæde over den gjenfundne? Svar: skjønt en ubesmittet Renhed er det bedste, saa straaler dog Guds Barmhjertighed mere ved Gjenvindelsen af det tabte[1]).

Hugo Grotius: Vi maa ei vende os grusomt bort fra dem, som Gud ynkes over. Glæden er større, fordi det, hvorom vi fortvivler, griber os dybere[2]).

Corn. a Lapide: Hint nye *føles* der større Glæde over end hint gamle Forholds Vedvaren. Drachmen: De er skabte i Guds Billed[3]).

---

per pastorem ipse et per mulierem. Ipse enim Deus ipse et Dei sapientia. Et quia imago exprimitur in drachma mulier drachma perdidit, quando homo, qui conditus ad imaginem Dei fuerat, peccando a similitudine sui Conditoris recessit . . . Lucerna quippe lumen in testa. Lumen in testa est divinitas in carne, decem vero drachmas habuit mulier quia novem sunt angelorum ordines sed ut compleretur electorum numerus homo decimus creatus est. (In Luc. Expontio. Patrol. Lat. T. XCII, 520. 21).

[1]) Sic Angeli sibi in vicem gratulantur in coelos, dum vident restitui gregem suum quod diffluxerat: nos etiam quibus communis et par est causa ejusdem gaudii socios esse debet. Sed quomodo unius impii hominis resipiscentia magis quam multorum justorum perseverantia gaudere dicit? Angelos, quos nihil magis delectat quam continuus et æqualis justitiæ tenor? Respondeo Angelorum votis magis congrueret (ut etiam optabile est) hominis in pura integritate semper stare-quia tamen in peccatoris liberatione qui jam exitio devotus erat et quasi putrideun membrum a corpore excideret magis refulget Dei misericordia ex insperato bono magis gaudium attribuit . . . . . Hæc (de drachma) parabola nihil aliud est quam proximæ confirmatio. (Harm. S. 208).

[2]) Est eadem fabella Mt. XVIII sed fine paulo diversa proposita. Ibi ne in cursu ad pietatem offendamus eos quos Deus tantopere vult servatos hic ne eos crudeliter aversamur quorum Deus miseratur . . . . Dicitur autem gaudium fore majus, quia insperata aut prope desperata magis nos afficiunt. (Annot, 752).

[3]) . . . quia sc. novum actu eis superveniunt gaudiumque quod sensibile magis videtur magisque reipsa sentiatur quam vetus illud

Maldonatus forkaster principielt enhver mystisk Mening, som man har fundet i disse Parabler, om han end mener slig Udlæggelse kan tilstedes til opbyggeligt Øiemed[1]).

H. E. G. Paulus: μετάνοια Schluss-u-Hauptwort. Er fährt daher sogleich fort, in einem Beispiele anschaulich zu machen, wie ernstlich u. redlich diese μετάνοια seyn müsse u. allein bewirken könne dass er durch Zöllner u. Sünder, wenn er sie so weit gebracht, lebhafter gerührt werde, als durch hundert Andere . . . Die folg. Parabel wäre demnach zu überschreiben Metanoia oder die ächte Gesinnungsänderung. Diese zu schildern u. wie willkommen sie seinem mitfühlenden Herzen sey, dies ist der Zweck. Exeg. Handbuch II, 352).

Steinmeyer: Er rechtfertigt sich u. entrollt ein Bild vor ihren Augen, das ihre Beschämung u. ihre μετάνοια zum Zweck hat. Faarene — Medlidenheden. Drachmen Værdien.

---

continuum de nonaginta novam justis quod hominibus sua duratione videtur quasi sua sensum numero licet is revera in se major sit Rei enim desideratæ novitas ingens novumque ciet gaudium . . . Drachma quid? Cyrill: Superiori parabola ovium docemur esse creaturæ Dei, qui fecit nos et cujus oves pascuæ sumus: nunc ostendimur ad imaginem et similitudinem Dei facti. Drachmæ enim insculpto imago regis. (In. IV. Ev. In Luc. 173. 74).

[1]) Nec aliud in his numeris mysterium subesse arbitror. Non prohibes tamen lectorem ad usum præsertim concionandi popularem mysteria et allegoricos excogitare sensus, quin et auctores unde haurire possit, indicabo (Augustin, Gregorius, Beda, Theophylact, Enthymius, Gr. Nazianz, Gregor, Nyssa, Cyrill). (Com. in IV. Ev. T. II).

Den bortkomne Penge.

Luc. 15, 8—10.

V. 8. „*Eller hvilken Kvinde, som eier 10 Drachmer,* V. 8.
tænder ikke, naar hun mister een Drachme, Lyset og feier Huset og søger omhyggelig, til hun finder den?“

Formen (med Spørsmaal) er den samme som i forrige Lignelse og har samme Hensigt: at appellere til Modstandernes Erfaring. Dog er Beviset ei saa ligefrem *ad hominem* som forrige Gang, da den optrædende er en Kvinde. Og det er en Kvinde, fordi her skal fremhæves to Ting. For det første skal man forestille sig en Person i *smaa Kaar*. Tanken skal dvæle ved en fattig Enke, som ei har meget at rutte med. Dernæst falder den *omhyggelige Søgen* naturligere for en Kvinde end for en Mand. Og om en omhyggelig Eftersøgning er her Tale. Ind i alle mørke Kroge gaar hendes Ransagning. Feiekosten kommer frem, og Lyset maa gjøre Tjeneste for at udspeide alle Skjulesteder. Thi sligt Pengestykke kan ofte forstikke sig i forborgne Huller og Kroge. Summen er her liden. I forrige Lignelse var Tallet stort for at antyde den tabte Værdies Ringhed i Sammenligning med den hele Eiendom. Her er Tallet ringe for at begrunde Søgningens Iver. Hun har ikke meget at være af med. *Derfor* har den tabte Skilling saa stor en Værdi for hende Er den tabte Drachme tilsyneladende af ringe Værdi i sig selv, saa er den *for hende* dog meget. Det er her ikke et levende Væsen, som er tabt, kun dødt Metal. Alligevel er Tabet føleligt, og Søgningens energiske Iver vel begrundet.

Naar hun derfor finder sin lille Eiendom igjen, er Glæden stor. Det udtaler det følgende v. 9.

„*Og naar hun finder den, sammenkalder hun Veninder* V. 9.
og Naboersker og siger: Glæder Eder med mig, thi jeg har fundet den Drachme, som var tabt.“

Det er her det samme som ovenfor. Glæden maa give sig Luft og trænger Sangbund i de andres samfølende Glæde.

Nu gjøres Anvendelsen v. 10. „*Saaledes siger jeg Eder,*
V. 10. *er der Glæde hos Guds Engle over een angrende Synder.*"

Her er ingen Sammenligning mellem den tabte og tilbageværende. Det ligger i Billedets Natur.

Denne Lignelse indeholder et nyt Bevis fra et andet Omraade. Dette er nok til at vise, at det ingen tom Tautologi er. Men ikke det alene. Billedet frembyder tillige en Stigning, og det er et af de nye Momenter deri. Selv ligeoverfor et stakkels *Pengestykke* vil en saadan Kone føle Savn og drives til ivrig og interesseret Søgning. Slutningen *a minore ad majus* bliver derfor intensere, endnu mere slaaende. Naar allerede en Drachme naturligen fører til ivrig Søgning, hvormeget mere naar det gjelder et Menneske. Og denne Iver begrundes i, hun har saa lidet at miste. Saa har ogsaa Jesus som Messias ingen at miste af sine arme Sjæle. Det skal hans Modstandere betænke. Derfor er han saa ret sit Kald tro, naar han søger efter disse fortabte. Modstanderne tager feil, om de tror det modsatte. De maa derfor ikke undres, om han søger omhyggelig efter de tabte. Han kan ikke leve uden disse. Som han et andet Sted siger: at finde saadanne Sjæle er ligefrem hans Mad og Drikke (Joh. 4, 34).

Han maa ogsaa gaa efter de tabte paa mørke Steder, de skjuler sig ofte under Mulm og Smuds. Men det hører med til hans Opgave, ligesom Kvinden ei kan undgaa at feie sig gjennem Smuds og lyse sig frem i Afkrogene under sin Søgen. Der blir Glæde blandt Himlens Engle. ἐνώπιον er = לִפְנֵי. Englene er Glædens Subjekt. Jesus faar sin Glæde over at gjenfinde de fortabte forhøiet. Han vilde faa den endmer øget, om ogsaa Modstanderne kunde tage Del i Glæden.

Nu maa vel hans Adfærd være tilstrækkelig retfærdiggjort? Ganske vist! Og dog er der endnu flere Momenter at fremhæve til Retfærdiggjørelse [1]).

Derfor Lignelsen om

Den bortkomne Søn.

Luk. 15, 12—32.

Med εἶπεν δὲ knyttes denne til de to foregaaende Parabler. Det foregaaende Par er knyttet til hinanden blot med ἢ og har nøiagtig samme Form, er bygget efter samme Schema. Her er Tilknytningen løsere, og Formen en anden, nemlig udførlig Fortælling. Dog viser Overgangen, at ogsaa den nye Parabel har samme Foranledning, samme Emne, samme Tilhørere, samme Tendens.

---

[1]) Hvor aldeles uden videnskabelig Værdi *Jülichers* Formodning om, at vore 3 Lignelser ikke af Lc. er gjengivne i den rette men i en af ham opdigtet Sammenhæng, er, det viser den Omstændighed, at f. Ex. en Mand som *B. Weise* finder, at Situationen V. 1. 2. passer udmærket paa „Den bortkomne Søn“, men *ikke* paa de to første Lignelser. Ja, det hele er et vilkaarligt Skjøn, som burde bringe den theologiske Verden engang for alle paa det rene med, at hele denne Fremgangsmaade med Formodninger og Formeninger paa det løse udenfor Kilderne leder til den modsatte Kant af den, som er Videnskabens, nemlig til stigende Usikkerhed istedenfor stigende Sikkerhed. Videnskaben faar lære sig til at indse, at der i Historien er visse Grændser for vor Viden, og at ud over Kilderne er det os ikke givet at skride. Naar *Jülicher*, der mener sig at vide bedre Sammenhængen end alle gamle Kilder, siger, at Parablernes *oprindelige* Mening har været denne: „At illustrere Guds Kjærlighed til hver enkelt Synder, som denne kommer til Udtryk i den utrættelige Omhu i hans Søgning og i den grændseløse Glæde ved Gjenfindingen“ (II, 331) — saa er dertil at merke, at dog Lc.s Tydning har *det* indre Vidnesbyrd af Egthed for sig, som bestaar i, at hele Scenen blir ganske anderledes konkret. Saadant *er* ogsaa Livet i Modsætning til Formodningernes Verden.

Dermed ved vi ogsaa, hvorledes den skal udlægges; selv om den intet Ledemotiv havde særskilt for sig, Nøglen vilde være givet i det foregaaende.

Lad os først se paa Enkelthederne i Parabel-Billedet.

V. 12. 12. „*En Mand havde to Sønner. Og den yngste af dem sagde til Faderen: Fader, giv mig den Del af Eiendommen, som falder paa mig. Og han delte Formuen mellem dem.*"

Efter mosaisk Lov havde den ældste Søn Ret til dobbelt Arvelod. (Deut. 21, 17). Den forholdsvis underordnede Stilling i Familien, som den yngre Søn indtog, gjør dette hans Ønske om at faa noget for sig selv ret forklarligt. Netop hos den yngre Søn kunde en saadan Attraa efter Selvstændiggjørelse let opstaa. Atter et Træk af den Realisme, som er saa gjennemgaaende i Jesu Parabler. Imidlertid blander sig ogsaa andre Bevæggrunde med hin første, som det følgende viser.

V. 13. 13. »*Og efter ikke mange Dages Forløb samler den yngre Søn sammen alt sit og drager bort til et fjernt Land, og der bortødte han Formuen i et liderligt Liv.*"

Det er ham ei blot om Selvstændighed at gjøre, men ogsaa om, useet, ukontroleret, ubundet af Faderen at kunne tilfredsstille sine sandselige Tilbøieligheder. Han samler det hele omhyggelig sammen for at kunne sprede det, strø det ud i ubunden Tøilesløshed. Men Følgerne udeblev ikke.

V. 14—16. 14—16. „*Men da han havde opbrugt alt, kom en haard Hungersnød over hint Land, og han tog til at lide Mangel. Og han gik hen og klamred sig fast til en af Borgerne i Landet, og denne sendte ham ud i sin Mark for at passe Svin. Og han attraaed at fylde sin Bug med Mask, som Svinene aad, og ingen gav ham noget.*"

Hans Skjæbne er haard. At han staar uden Midler, er hans egen Skyld. Men hertil kommer endnu Hungersnøden. Denne lader ham ret merke, hvad det har paa sig at være borte fra Hjemmet. Dyrt maa han betale

sin Selvstændighed. Det fremmede Land gav ham fuld Frihed til at leve efter egen Lyst, men idet han misbruger denne Frihed, kommer ogsaa Vrangsiden saa meget skarpere frem.

Under Hungersnød at være venne- og frændeløs, være en nødig seet Gjest ved Mangelens Bord, det er, hvad han har opnaaet at blive. Da kommer den ligefremme Nød og Elendighed. Men som Ulykken sjelden kommer i een Form, men gjerne som flere sammenbundne Ulykker, saaledes skal han endnu stige flere Trin ned ad Fornedrelsens Stige. At han skulde tænke paa at reise hjem nu, vilde stride mod den sjælelige Erfaring. Skammen bringer En til heller at prøve det yderste. Han hænger sig paa, klamrer sig fast til en af Borgerne, men det skal blot føre ham endnu dybere ned i Skarn og Skjændsel. Han, Jøden, maa vogte *Svin*, disse urene Dyr, ja han maa næsten gjøre sig til Svin selv ved at attraa Svineføde[1]), og selv denne vil ingen gi ham. Saa langt maatte det komme, inden han gik i sig selv. Men nu sker det.

17. „*Men han kom til sig selv igjen og sagde: Hvor mange Dagarbeidere hos min Fader har dog Overflod paa Brød, og jeg gaar til Grunde her af Sult.*" V. 17.

Han kommer til at sammenligne sin Stilling med sin Faders laveste Arbeidere: *μίσθιοι*. Thi i en stor Landhusholdning var der tre Slags Arbeidere, 1) *δοῦλοι*, der hørte Godset til og delte Husets Sorger og Glæder. I Klinteparabelen, Talentparabelen, Medtjenerparabelen er *δοῦλοι betroede* Tjenere. 2) *παῖδες*, som staar under disse, saa at *δοῦλοι* har Tugtret over dem (Lc. 12, 45). 3) *μίσθιοι*, som ei tilhører det faste Tjenerskab, men er Løsarbeidere[2]).

---

[1]) Det her omtalte Svinefoder er Skjelmerne af Johannesbrød, (*κεράτια*, hebr. חֲרוּבִים) som ogsaa brugtes af simple Folk til Føde. Det fornedrende ligger altsaa i, at det er *Svine*føde, da selve Frugten slet ikke smager ilde. (Se *Rosenmüller* hos *v. Koetsveld* II, 122. 28).

[2]) Se v. Koetsveld II, 125.

Over dem alle staar selvfølgelig *υἱός*. Altsaa om han endog gaar hele tre Trin ned til *μίσθιοι*, saa finder han endda, at disse har det uendelig meget bedre end han, Sønnen. Dette gjør ham ganske nøgtern. Han kommer til sig selv — før har han været borte fra sit sande Jeg, nu er han igjen sig selv og kan orientere sig over sin Stilling. Og nu fatter han derfor sin Beslutning om at
V. 18. vende om. v. 18. *„Jeg vil staa op og gaa til min Fader og sige: Fader! jeg har syndet mod Himlen og for Dig, ikke er jeg længere værd at kaldes din Søn, gjør mig til en af dine Løsarbeidere.“*

Han føler, han maa tage sig sammen for at komme afsted (derfor *ἀναστάς*), og han véd, han har tabt enhver som helst Ret til at optræde med *Krav* paa noget hos sin Fader. Han har faaet alt sit, og, hvad værre er, han har brugt det paa en uværdig Maade. Derfor har han kun Faderens *Forbarmelse* at gjøre Regning paa. Dette gjør han sig fuldstændig klart. Derfor vil han begynde med at bekjende sin Synd, og denne Synd har krænket baade Gud i Himlen og hans Fader. (Himlen er her det sedvanlige jødiske Navn for Gud for at undgaa at nævne det hellige Navn[1]). Hans Levevis har været til Skam for Gud, som skabte ham, og for Faderen, som han skylder sin Tilværelse. De har begge Ret til at erklære ham for ikke Søn mere, og paa Sønnenavn endog, endsige alle Sønne*rettigheder*, har han intet Krav mere. Han kan kun bede om at faa indtage den ringeste og løseste Stilling i Faderhuset for dog ei ganske at omkomme. Han maa dog vel kunne gjøre lige for Kosten.

V. 20. Og han udfører sit Forsæt. 20. *„Og han stod op og kom til sin Fader. Men medens han endnu var langt borte, saa Faderen ham og ynkedes over ham og løb til og faldt ham om Halsen og kyssed ham.“*

---

[1]) *Dalman* i *Worte Jesu* paaviser, at i Jesu Mund undgaaes omhyggelig at lægge Jahwe-Navnet ind.

Og han faar ikke Grund til at angre derpaa. Thi endnu inden han har naaet sit Barndomshjems Port, er hans Livsskjæbne ganske forvandlet. Faderens Kjærlighed har ei kunnet opgive Haabet. Han har *speidet* Dag efter Dag, om ikke Sønnen dog skulde vende tilbage. Derfor har han saa langt og skarpt Syn, at han kjender ham endnu langt borte, kjender ham og ser hans bedrøvelige Skikkelse, og saa griber Medynken ham, han kan ikke vente til Sønnen er kommet helt frem, han drives ham imøde, lader sig ikke trygle om Ly og Skjul, om Redning fra Sult og Død og Skam, om en liden Plads blandt hans laveste Arbeidsfolk. Han falder ham om Halsen og kysser ham. Saadan er Faderhjertet, enhver véd det, og enhver, som hører denne Skildring, siger Ja og Amen til denne Adfærd — af fuldeste Hjerte.

Nu kommer Sønnen frem med, hvad *han* har paa Hjerte.

21. „*Men Sønnen sagde til ham: Fader, jeg har syndet* V. 21.
mod Himlen og for Dig, jeg er ikke længere værd at kaldes din Søn."

Vi er ganske enig med *Goebel*, naar han mener, at Grunden til, at Sønnen ei fuldender sin paatænkte Tale, ikke er den, at han blir afbrudt, inden han faar talt ud, men at meget mere Sagen er den, at den ændrede Situation gjør de følgende paatænkte Ord gjenstandsløse. Han véd, at han blir optaget som Søn.

Derfor faar ogsaa hans første Ord en ganske anden Betydning. De var tænkt som indledende Begrundelse af Bønnen om at faa bli som en Løsarbeider. Det blir nu en hjertelig Bekjendelse af hans Skyld, og kun dette.

Han trænger ikke til at bede om Stillingen som Løsarbeider, han faar Sønnens fulde Plads; thi hør blot
hvad Faderen videre gjør! v. 22. „*Men Faderen sagde til* V. 22.
sine Tjenere: Henter den bedste Festklædning, og iførerham den, og giver ham en Ring paa Fingeren og Sko paa Fødderne og tager Gjødkalven og slagter den og lader os spise

og være glade; thi denne min Søn var død og er blevet levende igjen, var tabt og er bleven funden igjen. Og de tog til at glæde sig.“

Sønnens Syndsbekjendelse faar sit Svar i Faderens Handlemaade. Ikke en lav Stilling skal han faa, nedenfor Tjenerne og Tyendet. Men Æresplådsen med alle dens Attributer. Først στόλη, som er den festlige Æresklædning, og saa Ringen, som skal straale omkap med Festens Glands, og Sandalerne, som i Østerland ikke er nogen Nødvendighed. Og dette skal Tjenerne ærbødigen bringe og iføre ham. Og han skal idag sidde til Høibords i sin Faders Hus. Thi hans Fødselsdag eller Nyfødselsdag skal feires. Her i *Billedet* tænkes ei paa en sedelig Nyfødsel — en saadan har kun Plads i Overførelsen — men at den Søn, der var som død og borte, nu er kommen lyslevende tilbage; levende og gjenfundet er blot ligesom død og tabt pleonastiske Synonymer: død og borte — levende og tilstede. Og saa, som naturligt Udtryk for Faderhusets Stemning ved denne Gjenopstandelse af Husets Søn og Gjenvinden af et kjært Barn, skal alt aande Festglæde. Gjestebud med fuldeste Udstyr, hvori alle skal deltage, skal feires. Derfor skal det bedste, Gaarden formaar, sættes frem, og alle skal nyde, Tjenere og Herskab. — Og alle efterkommer gjerne denne Opfordring fra Husbonden. Alle, undtagen een!

V. 25. 25. *„Men hans ældste Søn var ude paa Marken, og da han kom og nærmede sig Huset, hørte han Musik og Dans, og han tilkaldte een af Drengene og spurte, hvad dette var.“*

Der ligger intet andet i den ældre Søns Fravær, end at paa denne Maade blir dennes Særstilling til den glade Tidende tydelig fremhævet. Havde han været hjemme, vilde han ikke kunnet faaet lægge sin afvigende Opfatning af den glædelige Begivenhed for Dagen. Han kommer hjem og merker, at noget usedvanligt er paa

Færde. Festglæden er paa sit Høieste, Sang og Musik og Dans, saadan som Brug var ved store Glædesfester, lyder ham imøde, endnu før han er kommet helt frem til Huset: ὡς . . ἤγγισεν τῇ οἰκίᾳ. At dette er ham paafaldende, kan ingen undres paa, og ligesaa naturligt er det, at han kalder til sig en af de yngre Tjenere for at faa Rede paa Sagen. Denne svarer ganske naivt, som om det er den ligefremste Ting af Verden.

27. *„Men denne sagde til ham: Jo, din Broder er* V. 27.
kommen, og din Fader slagted Gjødkalven, fordi han fik ham sund og frisk tilbage.“

Det er ikke muligt at finde (som *Hofmann*) hjerteløs Spot og Hensigt at ophidse i disse simple Ord. Meget mere gjør de Indtryk af, at Drengen er fuldt med paa dette. En anden Sag er, at det opvækker Vrede hos den ældre Broder. Og Jesus vil visselig, at dette simple Faktum skal træde frem i al sin „Simpelhed“ for at der derfra skal falde et eiendommeligt Lys over den ældre Søns Vrede. Det er Faktum selv og ikke nogen udfordrende Form, hvori det træder ham imøde, som opirrer ham. Han stilles ogsaa i Modsætning til det hele Hus, hvor alle, yngre og ældre blandt Tyendet, glæder sig, fordi de følger sit naturlige Hjertelags Stemme. Men han, Broderen . . . . .

28. *„Men han blev vred og vilde ei gaa ind.“* V. 28.

Imidlertid har Faderen faaet høre om hans Ankomst.

„Men Faderen gaar ud og taler godt for ham.“

παρακαλεῖν betyder her som Act 16, 39, 1 Kor. 4, 13 at formilde med gode Ord. Men det hjelper ikke. Og nu kommer Aarsagen til hans Fortørnelse frem.

29. *„Men han sagde til Faderen: I saa mange Aar* V. 29.
træler jeg for dig, og aldrig har jeg overtraadt dit Bud, og mig har du aldrig givet en Buk engang, at jeg kunde glæde mig med mine Venner. Men naar denne din Søn, som har

fortæret dit Gods med Skjøger, kommer hjem, saa slagter du for ham Gjødkalven.“

Her kommer hans Sindelag tydelig til Skue. Sit Arbeide kalder han en Trældom, sin Vandel roser han selv som dadelfri. Han mener at have Krav paa den største Løn, særlig i Modsætning til hin, som han ei vil nævne som Broder, men kun som Faderens foragtelige Søn. Thi medens han selv er dadelfri, har denne levet et Liv med foragtelige Kvinder, *han* har ødet, mens han selv har øget Faderens Gods. Hin har bragt Skam ved sit liderlige Liv, medens han selv har æret Faderen ved sin ærbare Adfærd. Selv vilde han gjerne glædet sig med sine Venner, medens hin har søgt smudsige Glæder med Skjøger. Og saa Modsætningen i Faderens Adfærd! Mod hin Ære, mod ham selv intet. Der klinger formelig igjennem en hemmelig Misundelse over, at hin anden har faaet Lov til at nyde Syndens Glæder i fuldt Maal og faaet tømme Sandselighedens Bæger til Bunden. Og nu: Til Løn for for hine Syndeglæder ovenikjøbet Æresfestens Glæder, naar denne kommer hjem!

Der er i hine Antitheser tilsyneladende en slaaende logisk Kraft, som synes at give ham Ret overfor hans Fader og gjøre hans Fortrydelse høist berettiget. Kun to Ting glemmer han. Først at han selv jo er Faderens fuldt berettigede Arving, saa at han jo eier baade smaa og store Kalve. Dernæst, at Faderens Glæde jo gjælder, at hin anden Søn er *friet ud* af Fornedrelsen, ja ligesom opstanden igjen fra de Døde. Derfor har dog Faderhjertet Ret til fuld Glæde.

Dette udlægger Faderen i de to sidste Vers.

V. 31. 31. *„Men han sagde: Barn, du er altid hos mig, og alt, hvad mit er, er dit. Men nu var der Grund til at være glad, fordi denne din Broder var død og er kommen til Live igjen, var tabt og er bleven funden igjen.“*

Medens den ældre Søn siger: „denne din Søn“, svarer Faderen: „denne din Broder.“ Han turde vente Glæde

ogsaa hos den ældre Søn, fordi *Broderen* var gjenvundet. Fra dette „din Broder“ falder et diskret Kritikens Lysskjær over den hjemmeværende Broders hele Adfærd og Sindelag — uden et eneste ligefremt Dadelens Ord.

Ved Tydning kan der spørges, om vi i denne nye Lignelse har noget *Ledemotiv?* Et saadant turde maaske ikke ganske savnes i vor Lignelse heller. Thi her forekommer refrainagtig gjentaget og netop paa det vanlige Sted, ved den billedlige Udviklings Slutning, ved hver af Lignelsens Afdelinger: 1) Lad os glæde os; thi denne min Søn, som var død, er bleven levende igjen, han var tabt og er bleven funden igjen. 2) Det gjælder at glæde og fryde sig; thi denne din Broder var død og er bleven levende igjen, var tabt og er bleven gjenfunden. Merker vi os nu, at der staar „Søn“ og „Broder“, saa har vi virkelig her i en Sum sammenfattet alle Lignelsens Motiver, særlig da Forudsætningen for det hele ifølge Situationen er Jesu Omhu for Toldernes og Syndernes Tilbagevenden og Farisæernes Fortrydelse og Vrede over det samme.

Herefter bliver Lignelsen ikke vanskelig at tyde.

Den indeholder da i dobbelt Henseende nye og dybere Momenter i Sammenligning med de to foregaaende Parabler. Først dette, at ved Forholdet til de angrende Toldere, dreier det sig ei blot om en tabt *Eiendom*, et Stykke Kvæg eller et Stykke Mynt. Nei, det er menneskelige Væsener, som holder paa at gaa til Grunde, Væsener, som er hjertebundne til Christus som Søn til Fader. Thi Faderen i Lignelsen er ikke Gud i Himlen, det er Christus. Dette fremgaar af to Forholde. For det første, fordi det er sin, Christi Handlemaade, ei Gud Faders, som skal forsvares og forklares. For det andet, fordi Sønnen i Bekjendelsen siger: „Jeg har syndet mod Gud og for Dig.“ En Analogi til Forestillingen om Christus som Fader har vi, naar han sammenligner sig med den moderlige Høne (Mt. 23, 37; Lc. 13, 34).

Begyndelsen forklarer os, hvorledes denne Forvildelse hos disse Toldere og Syndere er opkommen. De var i Sandhed, sammenlignet med Farisæerne, som yngre Sønner. De var „Am-Haarez“, som under sin ringeagtede Stillings Fristelser lettelig kunde føle sig drevne til at søge sig en falsk Selvstændighed udenfor Theokratiets velordnede Rige. Ikke saa, at de dermed undskyldes; thi der blanded sig ind i denne Dragning mod Selvstændighed ogsaa en viss sandselig Attraa. Kun er der i deres lave Stilling inden Fædrelandets Samfund og deri, at de langtfra regnedes som religiøst fuldgyldige, visse formildende Omstændigheder; ialfald er deres Bryden ud forstaaelig. Paa den anden Side er det ikke saa meget at takke Farisæerne, disse Indehavere og Nydere af alle Theokratiets Forrettigheder, for, at *de* ikke er brudt ud, ikke har følt sig dragne til at søge sin Tilfredsstillelse udenfor Theokratiets regelbundne, faste Orden.

Men fordi nu hine „Am-Haarez“ dog har fulgt sine sandselige Attraaer, idet de har emanciperet sig og er kommet langt bort fra den Hjelp, som Guds Øie og de strenge Seders Støtte dog yder, derfor er de ogsaa komne dybt ned i Last og Skam — det lader sig ikke negte. De er blevne dybt afhængige af det fremmede Land ɔ: Hedningernes Naade. Disse bruger dem, men til de foragteligste Tjenester, Tjenester, som netop er saa forfærdelige for dem i deres Egenskab af Jøder. (I Billedet Svinevogtning; i Virkeligheden Toldertjeneste).

De har i sin Forvildelse og Nød hængt sig paa Hedningerne, men dette er det værste af alt. Vel faar de derved et Slags Livnæring, men paa Bekostning af deres Ære som Mennesker og som Jøder. Det er en dobbelt Vanære: Lovløshedens, Lastens Vanære, og Vanæren ved at tjene Hedningerne og glemme sin Stilling som Medlemmer af Guds Folk for at kunne fylde sin Bug med tarvelig Føde. Men netop dette laveste Trin af Nedværdigelse bringer dem til Besindelse. De kommer

til sig selv igjen ved Mindet om gamle Dage og om sit Hjem indenfor Theokratiets Husholdning. Og fuld af Anger siger de: Vi vil vende om og søge hjem. Men nu har de intet Krav paa Borgerret eller Sønnestilling. Nu har de kun at bekjende sin Uværdighed. Mod Gud og Christus har de svarligen syndet. Men Hjemmet er derunder blevet dem saa dyrebart, at den ringeste Stilling der er dem værdifuldere end alt i Verden. Livet i Hjemmet, inden Theokratiet, er dem Livet selv, det udenfor er Død og Forbandelse. Netop ved at undvære Hjemmets Goder har de faaet Syn og Sands for disses Værdi, saa at ingen Ydmygelse er for stor, om de derved kunde gjenopnaa Husly indenfor Faderhjertet.

At nu Christus *søger* efter disse forvildede og fornedrede, det kan ved denne Lignelses Midler ei udtrykkes. Det er udtalt i forrige Lignelse. Men vel kan hans Længsel og speidende Kjærlighed til dem fremstilles. Naar de vender tilbage, saa ser han dem langt borte og kommer dem imøde. Christus ved nemlig, hvor bange og modløse slige bodfærdige er. Derfor hjelper han dem til at fuldbyrde sit Forsæt om at komme tilbage ved at gaa dem imøde paa Hjemveien. Derfor er Christus saa imødekommende med hine Toldere og Syndere. Var han ikke det, vilde han ikke ha Faderhjerte for dem. Men saadant Hjerte har han, og det kan ei fornegte sin Natur.

Men Christi faderlige Følelser gjør ham ikke blot imødekommende paa Omvendelsens indledende Stadium. Nei, hans Faderfølelser faar sit fulde og hele Udtryk i, hvad han gjør for de tilbagevendende Sønner. Han lader dem føle hele Fadersindets Varme. Han bøier sig helt ned til dem i deres Elendighed. Just disse trænger dette. (Faderen faldt den hjemvendende Søn om Halsen). Og han gjør dem strax indlysende, at de endnu er hans Børn, og, om end uværdige, af Naade faar sin fulde Sønnestilling i Guds Rige igjen. (Klædning, Ring, Fest-

maaltid). Og dette, ikke fordi de fortjener det, men fordi Christus kan, som ogsaa disses Fader, ei bære det over sit Hjerte at negte dem denne Plads og denne Hæder. Lad være, at de ikke fortjener dette — de erkjender jo ogsaa dette selv i fuldeste Maal. Men fra Christi faderlige Synspunkt er der fuld Grund til Glæde, fordi Sønner gjengives ham fra Døden, fordi de fortabte Børn vindes tilbage. Derfor har han Ret til at opfordre alle i Guds Rige til Glæde med ham, og denne Appel har Udsigt til at vinde Gjenklang i Virkelighedens Verden af samme Grund som i Lignelsens eller i Billedets Sfære. Her er vi ved Sagens Kjærne, og derfor har vi her Ledemotivet tydelig udtalt. Det kaster Lys over det hele. Fra det naturlige Menneskelivs Forhold falder et Lys af tvingende Overtydning over Jesu Adfærd mod Tolderne og Synderne. Deres Nedværdigelse er saa langt fra Grund til at støde dem bort, at den meget mere — naar de omvender sig og holder sig nær til ham — er fuldgyldig Grund baade til hans Æresbevisning mod dem og til hans egen og alle Rigsmedlemmernes Glæde over deres Omvendelse.

Alle glæder sig med — alle undtagen een Gruppe, og mon dette er ret? Det Spørgsmaal behandles nu i Lignelsens anden Del.

Farisæerne og de Skriftlærde, disse som har en priviligeret Stilling i Theokratiet, er vrede over denne Omvendelse. Hvilket Lys falder der dog derved over disse! Hvor skurrende er deres Hjertestemning overfor den naturlige Tone i Guds Rige, hvor vanslegter de dog fra Rigets Fader, hvor uharmonisk lyder deres Klage over Faderens naturlige Glæde. Selv lider de ingen Afkortning i sine Rettigheder, sine Forrettigheder. De er selve Theokratiets Ledere. Og enhver Klage over, at de maa staa tilbage for hin uværdige, er uretvis og stridende mod Rigets Aand. Det siges dermed indirekte,

at dette i Længden ei kan vedblive. En saadan Disharmoni kan i Riget ei taales. Deres „Retfærdighed“ faar ogsaa sin milde men bestemte Dom. Ganske vist, de „træller“ under Lovens Aag, men netop i sin egenretfærdige Pukken paa dette viser de sig fremmede for Guds Aand og er i Grunden ikke længere Guds egtefødte Børn *efter Sindelaget*. De glemmer ganske, at hine uværdige dog er deres *Brødre*, og at derfor deres Omvendelse naturligen skulde fylde dem med Glæde, dem endnu mere end de fjernerestaaende „Tjenere“ i Guds Rige. At de ikke kan hæve sig hertil, viser stille, mildt, diskret og indirekte, at selve deres Retfærdighed er tvivlsom — en Sandhed, som mere ligefrem behandles i den senere Parabel om Farisæeren og Tolderen.

Din Broder, din kjødelige Broder, er gjenvunden fra Døden og gjenfunden fra Fortabelsen, og du bør glæde Dig med os alle derover. Det er den Anvendelse, som hint for hele Luc., 15 fælles Motiv faar i denne Del af tredie Lignelse, og som viser, at vi er ved Ledemotivet her, hvor mod Slutningen Summen af hele Lignelsens Lærdom sammenfattes i hin Gnome: At glæde og fryde sig derover er det nu om at gjøre (det tilsiger hele Stillingen) thi denne din Broder, som var død, er bleven levende igjen, han, som var tabt, er bleven funden igjen.

Sammenholder vi altsaa Tydegnomen med Situationen, saa er det klart, at denne Lignelse *egentlig* behandler Sagen om Jesu Adfærd mod hin Tids „Toldere og Syndere“. Men da denne hans Stilling til disse er principiel for Christus, saa har vi Ret til *i anden Linie* at anvende den paa Christi Forhold til *enhver* angrende Synder. Men vi maa komme i Hu, at dette egentlig er en *afledet* Anvendelse af Lignelsen. Men vi har her et udmerket Exempel paa, hvor almengyldige Jesu Ord og Optræden i det nye Testament dog er, selv naar han kun nærmest tilsigter at udrede et særligt Spørsmaal i sin Livsudvikling.

Det hænger sammen med, at hele Christi Liv bar Almengyldighedens Præg, saa at selve dettes Projectioner paa det allerspecielleste faar Almengyldighedens Art og Merke.

„Men er det kun *Guds* Stilling til gode og onde, hvorover Lc. 15, 11—32 vil sprede Lys, da kan neppe denne Parabel være fremsat ved den i Lc. 15, 1 f. nævnte Anledning“, siger *Jülicher* (Gleich. Jesu II, 363). Denne Theses Tankeslutning er rigtig nok, men den hviler, som man ser, paa en Hypothese. Og dermed har det sig saaledes. Lukas sætter Parabelen ind i en bestemt Ramme, den som angives i 15, 1 f. og nærmere bestemmes ved de to foregaaende Parabler. Saadan Parabel-Trilogi gjenfinder vi ogsaa indenfor en anden evangelisk Traditionsgruppe, nemlig i Mt. 25. Trilogien maa derfor Jesus ha anvendt, og man maa alsidig have været opmerksom derpaa. Nu tager *Jülicher* vor Parabel uden videre ud af denne Ramme og skjærer den til efter eget Skjøn. Han holder i Almindelighed *sit* Skjøn for sikrere end Evangelisternes. Nu kan en Parabel efter sin Natur let give forskjellige Tydninger. Det viser tydelig Parabelen om det tabte Faar i vort Kap. sammenlignet med Parabelen om det forvildede Faar Mt. 18. Det viser vel allerbedst Parabelexegesens brogede Historie. Naar saa Jülicher har faaet sin Parabel-Tendens tilskaaret efter *sit* Skjøn, saa sætter han den atter ind i Rammen og siger: Der kan man se! den passer ikke her, altsaa er Evangelistens Ramme ikke den rette. I Sandhed et meget gjennemsigtigt Kunststykke!

Endnu en Feil hos *Jülicher* i hans Tydning af denne Lignelse maa vi omtale. Han dogmatiserer ivrig mod den christelige Lære om Forsoningen ved Christus som forskjellig fra Christi egen Lære i dette Stykke. „Over-

hoved bliver for en Midler mellem Gud og Synderen i vor Parabels Anvendelse ingen Plads. Jesus har ikke tænkt paa at anse sig for en saadan," heder det. Hvor dog et egte historisk Syn paa Exegesen er vanskelig at tilegne sig! Før lagde man hele den christelige Dogmatik, et Verk af sene Aarhundreder, ind i det *gamle Testamente*. Endnu forlanger en Mand som Jülicher at finde den *før* dens naturlige Fødselsdag! Jesus kunde jo ikke inden Fuldendelsen af sit Verk foredrage dettes fulde Betydning for sine Disciple. Derfor gjør han det ikke her. Men intet i denne Lignelse *modsiger* Læren om Forsoningen i Christo.

Af Exegesens Historie.

Calvin: 2den Del anklager dem, som indskrænker Guds Naade og misunder de arme Syndere Frelsen [1]).

Hugo Grotius: Arvedelen = 1) almindelige Goder som Himlen, Stjernerne, Jorden, Havet og deres Goder; 2) menneskelige Goder som Sundhed, Skjønhed, Aandsgaver etc [2]).

Corn a Lapide. Faderen er Gud eller Christus deres Gjenløser. De to Sønner efter Gregor, Hieronymus, Au-

---

[1]) Hoc posterius membrum parabolæ inhumanitates eos accusat, qui Dei gratiam maligne restringere vellent, quasi nuseris peccatoribus invideant salutem. (Harm. Ev. 1667, 210).

[2]) Omnia Dei bona tum communia ut cælum, sidera, terram, mare et quæ in his gignuntur, tum populorum et hominum peculiaria, valetudinem bonum, puchritudinem, robur, ingenii præstantiam, nobilitatem, divitias et si quid his est simile, quibus omnibus pars hominum major flagitiose abutitur. (Annot 753).

gustin Jøder og Hedninger. Selv mener han hellere Retfærdige og Syndere overhoved[1]).

Maldonatus har samme Opfatning af de to Sønner.

---

[1]) Pater est Deus, qui omnes creavit, aut Christus homo, qui omnes suo sangvine redemit. Duo filii a S. Gregorio, Hieronymo, Augustino . . . . intelliguntur: Judæi et gentiles, Senior, qui semper cum patre mansit, notat Judæos, qui semper Deo ejusque fidei et cultui adhæserunt . . . . . . Aptius tamen scopum Christi duo filii significant justos et peccatores, sive illi Judæi sint, sive gentiles: nam peccatores, cum quibus Christus in Judæa versabatur cum murmure Pharisæorum erant Judæi non gentiles ut pater. Senior filius notat justos, hoc est tam eos, qui revera erant justi quam eos, qui se justos æstimabant venditabant, quales erant Pharisæi et Sadducæi. Junior filius prodigus notat peccatores manifestos et publicos puta publicanos et meretrices, cum quibus Christus comedebat ut eos lucrifaceret. (In Lucam. 174).

Den kloge Forvalter.

Luk. 16, 1—9.

Denne Parabel fremtræder som talt til *Disciplene,* medens derimod Parablerne i Kap. 15 er talt til Farisæerne. Dog maa vi vel tænke os, at ogsaa hine Toldere og Syndere har paahørt Kap. 15. med de andre. Flere Drag i Lignelserne synes endog t være beregnede paa dette, saaledes Skildringen af den bortomne Søn og hans Gjenkomst. Nu kommer Turen til Disciplene; ogsaa disse kunde trænge til en særlig Formaning. Der forstaaes her ved Disciplene ikke blot de tolv, men sandsynligvis den hele Flok af Tilhængere, hvoraf de tolv var et Udvalg for et særligt Øiemed. I disse „Disciples" Tal indgik visselig ogsaa hine Toldere og Syndere i stor Mængde, som havde for Sedvane at holde sig nær til ham ɔ: slutte sig til ham. Paa en Maade vendes dermed Bladet her om. Medens Kap. 15 tager Sigte paa Farisæerne og vil søge at rette paa deres Feil, saa tager nu Kap. 16 Sigte paa de „omvendte" og holder *dem* Speilet for Øine. De har nu at vise sandt Discipelsind. Og her kommer Omgangen med Penge i særlig Betragtning. Jesus lægger betydelig Vegt *derpaa.* Tidligere har det samme Emne været paa Tale i Parablen om den taabelige Bonde i Kap. 12, og at Jesus har sit Øie jevnlig fæstet paa de Rige med Dadel, trænger

ei nærmere Paavisning, da de evangeliske Taler vrimler af Exempler derpaa.

Emnet er altsaa i vor Parabel Omgang med jordisk Formue, og den specielle Situation er, at der blandt Jesu „Disciple“ fandtes ikke faa Personer, som ved sin tidligere Adfærd havde udvist adskillig Pengekjærlighed. Forudsætter vi Toldere blandt dem, er jo dette indlysende.

Lad os nu se lidt paa selve Parabel-Billedet.

V. 1 1. „*Der var en rig Mand, som havde en Forvalter, og over denne blev der ført Klage, at han ødte hans Gods.*“

Forvalteren har efter hele Skildringen været en høit betroet Mand, som havde Fuldmagt til at ordne den hele Forpagtning, bestemme Afgifter, eftergive Gjeld og i det Hele handle som sin Herres Stedfortræder *i alt* vedrørende Eiendommens Styr og Stel. Mod denne Tillidsmand blev der ført Klagemaal. διαβάλλειν betegner ei blot „Bagvaskelse“, som er usand, men ogsaa mere eller mindre sande Beskyldninger, som udnyttes til vedkommendes Skade. Skjønt der nu ved selve Omtalen af Beskyldningen i v. 1 intet staar om dens Sandfærdighed eller ikke Sandfærdighed, saa fremgaar af det hele, at *Herren* ialfald anser den for i det væsentlige sand, eftersom den fører til Forvalterens Afskedigelse. διασκορπίζειν betegner ifølge Sprogbrugen, særlig sammenholdt med Brugen 15, 15, en Brug af Midlerne i overdaadigt Levnet, uden at der netop ligger noget Bedrag deri. Det dreied sig om Ødselhed. Og dette maatte føre til Afsættelse, saaledes som ogsaa v. 2 udsiger:

V. 2. „*Og han kaldte ham for sig og sagde til ham: Hvad maa jeg høre om dig? Gjør Regnskab for din Forvaltning, thi du kan ei længere være Forvalter.*“

Meningen er den, at siden han har ødslet, maa han afsættes; *det* staar fast, selv om Regnskabet ikke skulde udvise Bedrag. Regnskabet maa aflægges i Anledning

af hans Fratrædelse. Beskyldningen for Ødselhed var sand, derfor har Forvalteren intet at svare til Afsættelsesdommen, og han kaldes af Jesus uden videre *ὁ οἰκονόμος τῆς ἀδικίας*.

Nu er den gode Mand i stor Vanskelighed: men denne tager han nu under *rolig* Overveielse. Denne Overveielse føres ikke høit i Herrens Overvær, men under Forberedelsen af hans Regnskabsaflæggelse: *ἐν ἑαυτῷ*.

3. „*Men Forvalteren sagde med sig selv: Hvad skal* V. 3.
jeg nu gjøre, siden min Herre tager Forvaltningen fra mig? Grave kan jeg ikke, og tigge skammer jeg mig for."

Han ser Sagen modig i Øinene. Bitter Fattigdom forestaar ham. Thi der synes kun to Udveie mulige, som dog begge *for ham* er lige umulige: Den ene Udvei er: Haardt Kropsarbeide; thi han kan intet Haandværk, Grøftegravning er den eneste Haandtering, som kunde gi ham Brød. Men for den i Kropsarbeide og særlig i Grøftegravning uøvede Mand er denne Udvei umulig. Den anden Udvei: Tiggeri — forbyder hans Æresfølelse ham. Hvad skal han saa finde paa? Tilslut staar det dog klart for ham!

V. 4. „*Jeg véd, hvad jeg skal gjøre, for at de, naar jeg* V. 4.
er afsat fra Forvaltning, skal optage mig i Husene."

ἔγνων er lig et *εὕρηκα*, kun at det gaar paa Handlemaaden. Det udtrykker, at han har fundet en Udvei, som han véd vil føre til Maalet, som han derfor kan slaa sig til Ro med. Han ved, at han blir berget, naar han bringer til Udførelse sit Forehavende med dem, han tænker paa; da vil de (Subjektet tages af Sammenhængen) modtage ham i sine Huse, naar han selv staar paa bar Bakke. Hvad han har udpønset, erfarer vi først af Beretningen om Sagens Udførelse.

V. 5. „*Og han kaldte for sig enhver af sin Herres* V. 5.
Skyldnere og sagde til den første: Hvormeget er Du min Herre skyldig?"

Det er altsaa med *Skyldnerne*, han har en Plan for. Disse Skyldnere har oppebaaret Varer af Godset og derfor udstedt Gjeldsbevis. Det maa da være Kjøbmænd, som handler med Gaardens Frembringelser, kan ei godt være Forpagtere, der neppe kan betegnes som χρεοφειλεταί. Hvorledes han nu bærer sig ad med disse Skyldnere vises i v. 5 b—7. Han spør enhver, hvor meget han skylder.

V. 6. 6. „*Men han svared: hundred Bat Olie. Men han sagde til ham: tag dit Bevis og sæt dig strax ned og skriv femti. Derpaa sagde han til den anden: Og du, hvormeget er du skyldig? Men han sagde: hundred Kor Hvede. Han siger til ham: Tag dit Bevis og skriv otti.*“

Først lader han Skyldnerne ved at nævne Summen faa et levende Indtryk af Gjeldens Storhed, derpaa eftergiver han en betragtelig Del af Gjelden. Men Eftergivelsens Beløb er forskjelligt. Spørsmaalet er nu: hvorfor? *v. Koetsveld* mener nu, at der ingen egentlig Forskjel er. Der eftergives 20 Kor Hvede, men det er = 200 Bat eller Epha, altsaa fire Gange saa meget Korn som Olie (= 50 Bat). Men det samme Kvantum Olie finder v. Koetsveld, med Henblik paa 2 Kong. 7, 1, er fire Gange saa dyrt. Altsaa er Eftergivelsens Værdi begge Gange den samme. Det er ogsaa ret sandsynligt, at han indrømmer den samme Nedsættelse, for nemlig at undgaa at opvække Misundelse blandt begunstigede.

Denne Eftergivelse (omtr. 5 hl.) er ikke egentlig noget Bedrag. Aabenbart har Forvalteren Fuldmagt til at handle i denne Sag efter Skjøn. Det foregaar derfor ikke i Hemmelighed. Overgangen σὺ δὲ v. 7 viser, at den anden tages frem strax efter den første og i hins Nærvær. Og at Herren har fuld Rede paa Sammenhængen, forudsættes i v. 8. Men disse to er fremført bare som Exempler. ἑνὰ ἕκαστον τῶν χρεοφειλετῶν (v. 5 a) viser, at han gjorde saa med alle Skyldnerne. Det maatte ogsaa til,

skulde det monne noget. Han maatte have en hel Flok, som var ham saaledes forbunden.

Denne vitterlige Fremgangsmaade, som ikke netop synes at være i Herrens Interesse, faar nu ligefuldt sin Ros af samme Herre selv (naturligvis kun fra en enkelt bestemt Side). Thi det heder i 8: „*Og Herren roste den uretfærdige Forvalter, fordi han handled klogt. Thi denne* V. 8.
Verdens Børn er klogere end Lysets Børn mod sin egen Slegt.“

Hermed kommer vi til selve Parabelens Kjernepunkt. En Ros, som er ligefrem paradoxal! Ros over den uretfærdige! Ros fra den, som er den bedragne! Rigtignok er her meget sterkt abstraheret. Det er kun det *kloge* ved Handlingen, som roses, og denne Ros blir netop ved hin underlige Antithese: Ros af den uretfærdige, Ros fra den, hvis Interesse krænkes ved den Handlemaade, som roses — denne Ros blir derved saa meget mere pointeret.

ὀικονόμος τῖς ἀδικίας er en Hebraisme for *ὀικονόμος ἄδικος* *φρόνιμος* betegner klog, med Bibegreb af at sørge forudseende for egne Interesser.

Denne Ros, som lægges Godsherren i Munden, faar øget Vegt ved det af Jesus tilføiede: thi denne Verdens Børn *er* klogere etc.

υἱοὶ med Gen. betegner, hvor de hører hen. Hine tilhører denne Tid, denne Timelighedens Verden med dens egoistiske Interesser, disse tilhører Lysets Rige med dets Renhed. Kommer det an paa Klogskab og forudseende Varetagelse af egne Interesser, saa *er* der noget at lære for Lysets Børn af Verdens Børn. Ogsaa her synes en Anthithese tilstede: Lysets Børn skulde jo dog se klarere end denne Verdens Børn, som vandrer i „Mørke“. Men nei; i Henseende til sin egen Slegt, ligeoverfor de Relationer, hvori de staa til andre af denne Verdens Børn, er de dog klogere end Lysets Børn i *deres* lignende Relationer. I *saa* Maade maa de

roses og fortjener de at opstilles som Forbilleder. Dermed er de naturligvis ei opstillede som Forbilleder i det *Hele*, hvilket egentlig udelukker sig selv.

Med det følgende Vers, som her danner *Ledemotivet*, udsiger Jesus, hvilken Lære han vil uddrage for Disciplene af den forudgaaende Parabel.

V. 9. V. 9. *„Og jeg siger Eder: gjører Eder Venner af den uretfærdige Mammon, for at naar den glipper, de skal modtage Eder i de evige Boliger."*

„De evige Boliger" er de saliges Opholdssteder, Maalet for Jesu Disciples Tragten, medens Verdens Børns Tragten ei gaar ud over den nærværende Tid. Medens disse sidstes Tilflugtssteder er forgængelige, saa er hine Guds Børns Boliger evige. — De skal sørge for sin egen Fremtid, men fordi denne Sorg er timelig, afstreifes dermed det lavere egoistiske i deres Stræben. Men Selvforsørgelse er alligevel ogsaa for Guds Børn en Pligt, en alvorlig Pligt, som de kan lære af Verdens Børn. Sætningen i v. 9 indledes paa samme Maade som Anvendelsen af Lignelsen i 15, 7 og 15, 10. Dette viser, at vi ogsaa her har at gjøre med Ledemotivet.

Efterat vi her har fastslaaet Ledemotivet, kan vi nu med Tryghed efter vor Regel gaa til Tydningen. Thi kun de Træk skal tydes, som falder ind under Ledemotivets Synspunkt.

Af Ledemotivet fremgaar det tydelig, at Jesus vil lægge sine Disciple paa Hjerte den fra deres Synspunkt rette og kloge Brug af Penge eller Formue. Dette skal belyses ved et Billede fra det almindelige Verdensliv og altsaa *udfra Motiver, som gjælder blandt denne Verdens Børn. Det* hører med til Skildringens Realisme. Det skal videre paavises som nødvendig klog Forudseenhed for det Tilfælde, at denne Mammon glipper.

Dermed er givet, at det maa være en Situation, hvori Vanskeligheden skildres som sikkert forhaandenværende.

Saaledes kommer han til at fremstille en Forvalter, som er opsagt fra sin Post og nu har for sig en Fremtid uden Pengemidler, en Fremtid, for hvilken der maa sørges ved Hjelp af de Midler, som er ved Haanden og under Udnytten af den Anledning, som han har. Dette svarer til Jesu Disciples Stilling med Hensyn paa Mammon. Der kommer ufeilbarlig en Tid, da den Mammon, som nu er dem betroet, tages fra dem, og da de vil være i slem Vaande, om de ei har sørget for sin Fremtid i den tilkommende Verden, og sørget for den netop ved Hjelp af den betroede Mammon. Denne Mammon maa derfor bruges klogt og med Blik paa Fremtiden. Dette er indtrængende fremholdt i Forvalterens Stilling, da Opsigelsen kommer. I dennes kloge Udnytning af sin Beføielse ligger en Spore til dem om ogsaa at udnytte *sin* Dispositionsret over de betroede Penge til Sikring af Fremtiden. Nu er Mammon i sig selv *Uretfærdighedens* Mammon, Uretfærdighed er saaledes sammenvævet med Mammons Væsen, at den uvilkaarlig fører til Uretfærdighed, dersom den er selvstændigt Øiemed; og kun derved kan Uretfærdighedens Sjælefare i Omgang med Mammon undgaas, at den faar en Anvendelse i og for Gud. Men dette kan ei ske direkte, maa tvertimod ske ligeoverfor Guds Repræsentanter paa Jorden, som er de trængende Medmennesker. Disse har ligesom en *Ret* til Del og Lod i Mammon som Existensmidler, og om denne Ret unddrages dem, blir Mammon Uretfærdighedens Tjener, hvortil Fristelsen altid er stor. Derfor blir i den opsagte Forvalter den Formaning lagt nær, at Disciplene maa gjøre sig til Venner ved Mammons Hjelp, for at de kan staa sig i Evigheden. At denne Opgave ikke er nogen Bisag, men en Sag, som afgjør evig Lykke eller Ulykke, det gives nu tydelig tilkjende i Lignelsen. Dette er det skarpe Synspunkt, hvori Ligheden mellem Lysets Børn og οἰκονόμος τῆς ἀδικίας bestaar; saa det maa ei forvirre os, om der er andre Sider, hvori der ingen Lighed

bestaar. Og ud over det angivne maa vi ei søge Ligheder. Thi at der er Uligheder, ligger jo i selve Sagen, naar Sammenligningen staar mellem Lysets Barn og Verdens Barn. Her kan kun enkelte Sider være mønstergyldige. Altsaa, i den omsorgsfulde Forudseenhed ved Brugen af Mammon for at sikre sig Fremtiden ved dens Hjelp, *kan* og *skal* Verdens Børn være Mønstre for Guds Børn. Men Maaden, hvorpaa denne Forsorg sker, bærer selvfølgelig hos et Verdens Barn Præget af hans Character, som *selvfølgelig* ei kan og skal efterlignes af Guds Børn. Kun saa meget skal de merke sig: Saalænge de har Dispositionsret over Mammon ɔ: saa længe de lever, skal de nytte denne Mammon med Henblik paa sin Evighed, for at de kan bli modtagne i de evige Boliger. Dertil kan og skal ogsaa Brugen af Mammon tjene.

Spørges der nu nærmere: hvorledes? saa fik vi allerede i Lc. 12, 21 det Svar, at det gjælder at være εἰς θεὸν πλουτῶν — at have sin Rigdom med Gud som Maal. Men, som ovenfor antydet, Gud kan man ei naa med Pengene, derimod kan vi naa hans Smaa i denne Verden. Det, som gjøres mod en af Christi mindste Brødre, er gjort mod ham (Mt. 25, 40). Derfor er der heri en Opfordring til at bruge Mammon til dermed at tjene Guds Smaa, Verdens og Skjæbnens Stedbørn paa Jorden; gjøres ei det, blir Mammon Uretfærdighedens, og disse Smaa er der som de, der, ved at fremtræde som Vidner om Mammons rette Brug, aabner de evige Telte for Jesu Disciple.

Dette er klarlig Opfatningen. Thi at hine Venner skulde være = Gud, er kun en af dogmatiske Forudsætninger skabt Meningsløshed.

En Betænkelighed kunde her melde sig, ei med Bud fra Dogmatiken men fra Billedet selv. Det kunde siges: Men den betroede Mammon er jo *Guds* Midler. Er der da nogen Mening i, at jeg bruger Guds egne Midler til

at erhverve Fordel for *mig*. Hermed stemmer jo ogsaa Lignelsens Situation, hvor jo Forvalteren kjøber sig *selv* Fordele paa Herrens Bekostning. Men denne Anomali opløser sig i Udtydningen. Forvalteren i Lignelsen var blot formelt i sin Ret men i Realiteten uretfærdig, idet han brugte sin Dispositionsret i sin egen men *mod* sin Herres Interesse.

Jesu Disciple vil derimod ved her at efterligne Forvalteren være baade formelt og reelt i sin Ret. Ved nemlig at bruge den af Gud dem betroede Mammon til Lettelse for Guds Smaa her i Verden, saa handler de *ikke* mod Guds Interesser og mod hans Villie, men de handler *i hans Aand*, og saaledes som han vil de skal handle. Saaledes vilde han handlet selv, om han *direkte* disponerede denne Mammon. Paa denne Maade blir Mammon udløst fra Uretfærdighedens Tjeneste og løftet over i Retfærdighedens. Mammon, som pleier at skille Hjerterne, blir Midlet til at binde dem sammen. Mammon, som pleier at fjerne Hjerterne fra Gud, drager dem til ham, nemlig som Gavernes egentlige Ophav for de Trængende og som den, den Givende ofrer sine Penge og sit Hjerte. Derfor er det at bruge Guds betroede Pengesummer paa denne Maade, det er *ikke* at bedrage Gud hverken formelt eller reelt, det er at kjøbe Gud Venner og sig selv Venner paa samme Tid.

Det at ofre sit Gods paa denne Maade forudsætter naturligvis et *Hjerte*, som er ofret Gud, og *derfor* kan dette virkelig bli et Middel, hvorved man kan sikre sig Plads i de evige Boliger.

Hermed er alle de Drag, som efter Ledemotivet skal udlægges, beviste at være rigtige og, som sedvanlig, halter intet. Selv det, som i Billedet er Uretfærdighed, er det i Udtydningens Sfære ikke.

Tilbage staar endnu at betragte de Gnomer, som i v. 10—13 her er sat i Forbindelse med Parabelen om den kloge Forvalter.

Der er ingen Grund til at tvivle paa, at disse Gnomer er egte, forsaavidt som de er af Jesus. De bærer Egthedens Præg og staar i fuld Samklang med andre Ord og Meninger af Jesus. De to første Gnomer stemmer saaledes udmerket godt med Hovedtanken i Talent-Parabelen Mt. 25, 14—30 og særlig i v. 21 og 23. Vel, du gode og tro Tjener, du var tro i det ringe, jeg vil sætte Dig over meget; gaa ind til din Herres Glæde. Den sidste Gnome (v. 13) har vi jo ordret igjen hos Mt. i Kap. 6, v. 24, altsaa i Bjergprædikenen og i Sammenhæng med Paradoxet om at se til Himlens Fugle og Markens Lilier.

Et andet Spørsmaal er det, om Gnomerne af Jesus er talt i denne Sammenhæng, hvori de her staar. Naar ialfald den ene er af Matthæus sat i en ganske anden Sammenhæng og naar det videre i det Hele er utvivlsomt, at Referaterne ofte har anbragt Gnomer af Jesus i en Sammenhæng, hvori Forfatteren eller hans Kilde syntes de passede, medens den virkelige Sammenhæng maaske var glemt — saa synes noget at tale for, at disse tre Gnomer blot er sat her af Traditionen eller Forfatteren.

Er nu dette Tilfældet, saa synes Grunden at være ret nærliggende. Denne Lignelse om Forvalteren maatte paa Grund af sin indre Paradoxi allerede i Menighedens første Tid være ret gaadefuld og problematisk. Og den Tanke ligger da nær, at disse Gnomer er Forsøg paa at give Tydninger af Lignelsen. Traditionen, som aabenbart er trofast, har opbevaret den oprindelige Tydegnome i Enden af Lignelsen og knyttet den til med en charakteristisk Indledningsformel: „Og *jeg* siger Eder". Men denne Formel ophævede jo ikke men *stillede* netop Paradoxien. Saa har man spurt: trænger ikke denne Lignelse en anden Forklaring? Det er det særegne ved hine nye Gnomer, at de, opfattede som Ledemotiver, vilde borttage det paradoxale i vor Lignelse. Den første indeholder en Grundsætning om Troskaben mod Mammon,

(som er det ringere, ἐλάχιστον) som Tegn paa, at man ogsaa er tro i det evige. Og den, som derimod er ἄδικος med Mammon (det ringere) saaledes som hin Forvalter — han vil ogsaa være adikos overfor de evige Værdier. Derfor maa Disciplene ingenlunde af Lignelsen lade sig forlede til at være utro og ἄδικοι med Mammon. Dette klinger som en Reservation, indført gjennem en Grundsætning, som klinger saa lidet paafaldende som muligt. Ret vel kan derfor hine Sætninger være satte til her af Tradition eller Forfatter. *Udelukket* er det dog ikke, at man med *Goebel* kan opfatte dem som en Forklaring af det Spørsmaal: Hvorledes kan Mammon tillægges saa stor Betydning som i v. 9? Svaret gives i v. 10. 11: Fordi ogsaa Mammon i al sin Ringhed og Hulhed afgiver god Prøve for Disciplenes Skikkethed for de større og sande evige Værdier. Og at Jesus har oftere pegt paa Omgangen med Mammon som saadan Prøve, derpaa tyder Parabelen om den rige Daare Lc. 12. I det hele var Omgangen med Mammon for Jesus et dybt gribende Problem. Sml. ogsaa flg. Parabel. V. 13 indeholder et Vink om Mammons Farlighed, som imidlertid er fjernere fra Textens Hovedtanke, medmindre det er en tilsat Tydning. Thi da har der været reflekteret over, at Forvalteren er ἄδικος og nu formanes mod denne Frister til ἀδικία.

Imidlertid tyder Jesu hele Manér, der jo oftere frembyder ænigmatiske Maschalformer, paa, at her er ment en Paradoxi, som dog, naar det rette Point træffes, opløser sig.

Jülicher mener: Jesus har sagt denne Parabel..... for at henlede enhver af sine Tilhøreres Samvittighed paa Nødvendigheden af i rette Tid at overveie τί ποιήσω ἵνα ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω. Men Lukas har havt en anden Opfatning af Parabelen, og forskjellige har i de tilføiede Gnomer givet Tydningsforsøg tilbedste.

Jülichers Udtydning synes os at ligge ret fjern. At ikke her skulde være tænkt paa Omgang med jordisk Gods, falder ingen naturligen paa, uden at være ført paa et Sidespor af forudfattet Mening, saaledes som Jülicher ved sin Theori. At v. 8 og v. 9 skulde være forskjellige Tydninger, antydes ikke af Texten. *Dersom* 10—13 er andre Tydningsforsøg og ikke meget mere Gnomer med Reflexioner over samme Emne, Mammons Brug, saa foretrækker vi den paradoxale Tydning som den sandsynlig rigtige, dels fordi en saadan mindst let kan opdigtes (en opdigtet Tydning kan ei tænkes at byde paa Gaader), dels fordi den slutter sig nærmest til Texten og giver den et betydningsfuldt Indhold. Desuden indledes v. 9 med den hos Lukas for Tydninger vanlige Formel καὶ ἐγὼ λέγω ὑμῖν.

Af Exegesens Historie.

Beda: Denne Verdens vise skal lære, hvor taabelig deres Visdom er, drives til at søge Guds Visdom..... v. 9: De, som skjænker Aandens Maaltider, skal være endnu sikrere paa Løn[1]).

Calvin: Her sees, hvor taabeligt det er at ville udlægge hvert Træk. Thi det er ei rosværdigt at give af andres Eiendom, og hvem vilde finde sig i at plyndres af en Slyngel for at denne kan give til egen Fordel... Kun det skal siges, at Verdens Børn er flittigere i at

---

[1]) Audiant sapientes hujus sæculi ut stultam sapientiam deserere et sapientem Dei stultitiam discere queant.... v. 9 quanto magis his, qui spirituales largiuntur epulas, qui dant conservis cibaria suo tempore certissma debent spe summa retributionis erigi. (In Lucæ Ev. 530. 31).

sørge for sine egen Fordel end Lysets Børn for den evige Salighed [1]).

Hugo Grotius: I Fliden og Iveren er Lighedspunktet. Og nu *argumentum a minori ad majus* [2]).

Cornelius a Lapida: Anvendelse: Vi mindes om, at vi ei er Herrer men Forvaltere af Goderne, derfor maa vi klogeligen uddele dem i Godgjørenhed og derfor gjøre Regnskab. Hvo, som øder sit Gods ved slet Brug [3]), er ligesaa skyldig.

---

[1]) Hic etiam cernere promptum est, si quis in singulis particulis instat, stulte facturum. Nam quum ex alieno largiri res minime sit laude digna, quis æquo animo feret ab improbo nebulone sibi eripi quod pro sua libidine condonet.... Sed hoc tantum voluit Christus quod subjicit continuo post, homines profanos et mundo addictos in curandis vitæ caducæ rationibus magis esse industrios et solertos quam filii Dei de coelesti æternaque vita solliciti sunt vel ad ejus studium et meditationem intenti: ... Quam enim turpe est, filios lucis quibus Deus spiritis verboque suo affulget, torpere ac negligere spem æternæ beatitudinis sibi allatam quum tam cupide mundani homines ad sua commoda ferantur, tamque providi sunt atque acuti? (Harm. Ev. 165).

[2]) Quamvis in facto iniquo non potuit Dominus non probare solertiam dispensatoris atque in hac solertia sita est vis similitudinis non in facti improbitate. Sed a minori ad majus argumentum ducitur. Si laudabilis solers improbitas quanto magis prudentia cum virtute conjuncta. Si homo improbus assiduus flagitionibus movetur, quanto magis bonis ille Deus constanti prece... καί λέγω, Hac connexione Chr. significat bonorum quæ possidentur, non tam proprietarios nos esse quam dispensatores. Seneca: Quid tamquam tuo parcis? Procurator es? (Annot. 757. 58).

[3]) Applicatio: Ponit hic Christus divites ceterosque omnes, ut meminerint, se non esse pleno jure dominos sed tantum dispensetores bonorum Dei ideoque prudenter et sedulo illa expendunt per eleemosynas ut per eas peccato expient ac Dei rationem villicationis suæ æque ac apum et fucultatum exactam reddere posuit itaque ab eo laudari beari et præmiari mercentur. Neque alia ratione villicus hic-nobis imitandus proponitur; nam in fraude et injustitia quam hero suo intulit neminem licite enim imitare, clarum est. Sicut audistis villicus, qui bona heri dissiparat ideoque amovendus

Maldonatus. Her er en Slutning a minori ad majus: Naar den bedragne Herre roser Forvalterens Fiffighed, hvor meget mere fortjener det da Ros, om I, ei ved Uret, gjør Eder de fattige til Venner[1]).

Paulus: Besonders fordert pflichtmässige Klugheit von den wahrhaft aufgeklärten, dass sie sich in jeder dem Guten beförderlichen Verwendung ihres ohnehin so vielem Unrecht ausgesetzten Vermögens, nicht von den Weltklugen übertreffen lassen.

In solcher kann, wie Jesus hier zeigt, oft der Bessere aus der Betriebsamkeit der Bösen zum Bösen, sich eine Lehre nehmen . . . . . Auch den Bösen ist Gutes abzulernen. Scheidet nur im Bösen das Böswollen von der dazu gebrauchten Verständigkeit, und lernet diese ebenso sehr für das Gutwollen anzuwenden . . . . (Exeg. Handb. ü. die 3 ersten Evv. 2, 366).

Ohlshausen: Der unredliche Haushalter ist nicht sowohl ein Sinnbild als ein *Beispiel* eines Menschen, der in der *Sphære der Ungerechtigkeit und Sünde* die Tugend der Klugheit übt und sich dadurch Lob verdient selbst

---

erat ab hero a villicatione, sua per opes iniquitatis ɔ: inique et injuste a se usurpatas et hero suo surreptas eleemosynam facile debitorbus heri sui ut amatus ab officio ab iis in domum reciperetur et oleretur .... sic et vos, qui opes dotesque vobis a Deo datas male iis utendo dissipastis per mammonam ɔ: opes iniquitatis ɔ: iniquas .... non ob rapinam et furtum uti fruêre illæ istius villici sed alio titulo et respectu facite eleemosynam pauperibus ut cum per mortem defeceritis et amoti fueritis ab hoc vita ejusque officio, ipsi vos ricipiant in æterna cæli tabernacula. (Com. in IV. Ev. Antwerp. 1637, S. 184).

[1]) Hoc enim ipsum concludere Christus volebat quasi a minori ad majus. Si ille villicus ab illo ipso Domino suo cui fecerat injuriam laudatus est, quod rem suam ingeniose prudenterque egisset, ut se debitis liberaret, fore, ut multo magis laudentur a Deo, qui non ejus injuria sed potius voluntate pauperes sibi amicos facerent, ut Euthymius interpretatur. (Com. in IV. Evv. T II, 276).

von dem, den er betragen hat. Von ihm soll der Christ lerner Klugheit üben aber in der Sphære der Gerechtigkeit.

Seine Klugheit soll in Treue bestehen, während die Klugheit der Weltkinder in Untreue besteht. (Bibl. Com. über sämtl. Schr. d. n. T.s, 1853. I, 678—79).

Den rige Mand.

Luc. 16, 19—31.

V. 19. *„Der var en rig Mand, og han klædte sig i Purpur og Byssus og nød Livet hver Dag i Festpragt.“*

Med disse Ord stilles strax frem for os med mageløs Tydelighed den Mand, som skal være Hovedpersonen i hele Parabelen. Saa knap end Skildringen er, saa staar hele Mennesket i al dets Charakteristik dog tydelig for os.

Først hans ydre Optræden — aander tom Forfængelighed! Thi *Purpur*, dette kostbare, fine, med Purpurmuslingens dyre Stof farvede Uldtøi, og *Byssus*, hint ikke mindre kostbare, straalende Lintøi, var kun høveligt for Fyrster, og da denne er Privatmand, har altsaa hans Forfængelighed i Klædedragt naaet sit høieste Maal, og han er ikke længer en Mand, der kan siges blot at gjøre vel meget af det gode i Klædedragten. Nei, han er charakteriseret som en Mand med Tendens til taabelig Selvophøielse og med en Sjæl, der fylder sit Sind med taabelig Tomhed.

Svarende til denne Forfængelighed i Dragt er ogsaa hans øvrige Levemaade. εὐφραίνομαι har, som Parabelen om den bortkomne Søn flere Steder viser, særlig Hensyn til *Bordets Glæder*. Som samme Parabel lader os forstaa, er disse Bordets Glæder ikke netop i og sig syndige,

men naar de istedenfor at være forbeholdt Livets Høitidsstunder blir til Hverdags Sedvane, saa ophøre de at være uskyldige. Og naar denne daglige Sedvane tillige er forbundet med Prunk, saa er det ogsaa at fylde Livet med noget, som intet Udbytte giver og derfor fordærver, samtidig som det nærer Hovmod og Indbildninger om eget Værd, som ikke holder Stik. Men selvfølgelig: i Verdens Øine er saadanne Mennesker høit stillede, de smigres, og der kruses for dem, saa længe som de kan holde sine kostbare Selskaber. Et saadant Verdensmenneske, uden Livsopgaver af høiere Art, uden Charakterens Alvor og Livets sande Værdighed, men pragtsygt, opblæst, forfængeligt indtil Naragtighed, uden egentlig Ondskab, men ogsaa uden Værd, en saadan Person var den rige Mand i Parabelen.

Dette Billed blir endnu mere grelt gjennem *Modsætningen.*

20. „*Men en Fattig ved Navn Lazarus laa henslængt* V. 20.
foran hans Port, fuld af Saar og attraaende at mættes med Affald fra den Riges Bord; men selv Hundene kom og slikked hans Saar."

Den Læsemaade, som vi her, med *Tischendorf*, følger, lader Lazarus blive Biperson, saa at sige et Appendix til den rige, et Tilbehør, som vanligt er, til den Riges Omgivelser.

ἐβέβλητο betegner Mandens Hjelpeløshed. Han har ei orket at bringe sig selv did, og hans Hjelper har slængt ham hen som en besværlig Stakkar. Men han henstilles tillige som en Person i den dybeste Fornedrelse. Baaret af uvillige Hænder, henslængt mod sin Villie, dertil bedækket med Saar af en afskrækkende Art, forsulten saa han tog til Takke med hvad som helst der kastedes til ham ligesom til en paatrængende Hund, ja selv udsat for Hundenes Nærgaaenhed — saaledes ligger denne Mand der. Thi det ligger utvivlsomt i Tilføielsen med Hundene, at selv ikke for de væmmelige Dyrs Nærgaaenhed var

han sparet. Thi at dette er Meningen med Sætningen ἀλλὰ καὶ etc., det beviser selve disse Ord ἀλλὰ καὶ, der kun kan betyde et Tillæg i Plager for Lazarus samtidig med en Modsætning til den riges yppige Levemaade. Om nogen, var denne Mand En, som maatte paakalde Forbarmelse. Men istedenfor dette bryder Menneskene sig saa lidet om ham, at endog Hundene, disse i Østerlændernes Øine saa urene Dyr, faar Lov til at genere den ulykkelige Mand. I denne Mangel paa Deltagelse er den rige Mand delagtig. Dette kaster derfor ogsaa sit Lys over ham.

Hermed er dog intet sagt om Betlerens indre, moralske Charakter, og dette kan synes underligt. Man spørger efter dette, siden hans Modsætning, den Rige, er skildret fra denne Side. Ser vi imidlertid nærmere til, tør dette Træk dog findes, nemlig i hans *Navn*. Han er den eneste Mand i alle Jesu Lignelser, som nævnes ved Navn, og da maa denne Nævnelse her have en særegen Hensigt. Man har tænkt sig, at Lazarus var en virkelig levende Personlighed, som Tilhørerne kjendte — en Gadefigur i Jerusalem eller lign. Men dette er usandsynligt. Det strider mod Jesu Sedvane, da vi intet saadant merker ellers, og det vilde være lidet heldigt at fremstille levende Personers Skjebne efter Døden, særlig om man tænkte sig, at ogsaa den rige Mand var en kjendt Person, og det maatte han være, om Lazarus Livsforhold var kjendt. Saadan taktløs Mangel paa Finfølelse er uforenelig med det Billed, Evangelierne ellers tegner af Jesus. Ganske anderledes, om dette Navn er et Træk i Parabelen, som ellers vilde savnes. Og vi har seet, at der virkelig savnes noget. Mon ikke Navnet giver dette Træk?

Men hvad betyder saa Lazarus? Man har tænkt paa Udledning af לֹא עֵזֶר = uden Hjelp. Men, som *Goebel* bemerker, vilde dette intet nyt føie til Skildringen, og man fatter derfor ikke, hvorfor Navnet her *mod Sedvane* skulde

nævnes. Ganske anderledes, om man udleder af det velkjendte Navn אֶלְעָזָר, der af Rabbinerne sammendrages til לְעָזָר. Og da det første i LXX græciseres til Ἐλεάζαρος, saa maa det sidste paa Græsk bli Λάζαρος. Men da betyder Navnet: „Gud er Hjelpen“, og Manden betegnes dermed som En, der søger sin Hjelp hos Gud. Hermed stemmer ogsaa hans senere Skjæbne hinsides Graven, der ikke vilde være motiveret af hans jordiske Elendighed alene. Og hermed blir først Modsætningen med den rige fuldstændig. Hin havde mere end nok i sin Rigdom og dens Nydelser og Forfængelighed. Denne søger sit alt hos Gud.

Og nu faar vi fuld Begrundelse for den Omskiftelse i Skjæbne, som nu skildres med Dødens Indtræden for begge.

22. *„Det skeede, at den fattige døde og af Englene blev* V. 22
baaret til Abrahams Skjød; men ogsaa den rige døde og blev begraven.“

Lazarus døer, hans Sjæl skilles fra Legemet, og Sjælens Liv fortsættes nu i Saligheden hinsides. Thi *det* betyder „i Abrahams Skjød“ eller „ved Abrahams Bryst“. Abraham er ligesom Paradisets Midtpunkt for Datidens Jøder. Det var jo i Kraft af sin Sammenhæng med ham, at Jøden troede sig Arving til det evige Liv. Da nu her jo ogsaa skal betegnes en Ophøielse, som ogsaa for dem, til hvem vor Parabel særskilt er henvendt, *Farisæerne*, har fuld Værdi, saa passer Abrahams Skjød godt.

Ogsaa den rige døer, og om ham siges der, at han blev „jordet“. Man har ment, at dermed skal udsiges, at han fik en ærefuld Jordefærd, at Glands og Pragt fulgte til hans sidste Hvilested, som det pleier at gaa med rige Folk. Men da skulde man ventet det glandsfulde fremhævet med λαμπρῶς eller lign.

Derfor foretrække vi (med *Goebel*) at opfatte Sagen saa, at med Begravelsen betegnes Rigmandens *bedrøvelige* Ende: Her i Graven kan ingen Rigdom mere glæde

ham. Her „visner hver en Krans“, som Grundtvig siger. Her ender, „falmer Støvets Glands“ under Forraadnelsens Vederstyggelighed. Her indtager den store Mand en liden Plads Side om Side med dem, han i Livet foragtede. Da her aabenbart er lagt an paa at fremhæve Modsætninger mellem Lazarus og den Rige, passer denne Opfatning godt. Ogsaa i 2den Artikel af *Symbolum apostolicum* betegner Begravelsen Slutstenen og Beseglingen af Dødens tilintetgjørende Verk, Fornedrelsens dybeste Trin.

Men disse Mænds Historie i deres gjensige Modsætning fortsættes hinsides.

V. 23. 23. *„Og i Hades, da han slog sine Øine op, der han var i Pine, saa han Abraham i det Fjerne og Lazarus i hans Skjød.«*

Hades er det gammeltestl. *Scheol*, Dødsriget, som paa Jesu Tid tænktes delt i to Dele, Pinens Sted, af Rabbinerne og Jesus kaldt Gehenna, og Salighedens Sted, som af Jesu Samtid og af ham selv kaldtes Paradis, פַּרְדֵּס eller גַּן־עֵדֶן.

Altsaa: ikke allerede ved Betegnelsen Hades, men med Ordene *ὑπάρχων ἐν βασάνοις* udtales, at den Rige er kommen i „Helvede“. Hans Aabning af Øinene, som sættes i Forbindelse med, at han er i Pine, vil altsaa udsige, at kan kastede fortvivlede Blikke efter Hjelp. Og netop da falder hans Øine paa Abraham, men skjønt denne er Hjelpens Kilde, maa han samtidig dermed bli vaer Kontrasten mellem nu og før. Thi did, hvor han søger med Øiet om Hjelp, finder han Lazarus i Abrahams Skjød. Det efter Hjelp speidende Øie støder uvilkaarlig paa Lazarus, den forhen saa hjelpeløse, som han lod ligge uhjulpen, og som søgte sin Hjelp hos Gud og derfor har fundet den der. Heri ligger udtalt, at Gjengjældensen gjør sig gjældende. Han forhen følesløs mod den hjelpeløse, derfor nu den hjelpeløse salig, og den

ubarmhjertige hjelpeløs. At der her tales om Tunge, Finger, Ild og Vand, er begrundet i, at disse legemlige Forestillinger er nødvendige for at *anskueliggjøre* Pinen. Uden de legemlige Media kan en konkret Opfatning af Pinen ikke opnaaes.

Men endmere ligefrem skal disse to Mænds Roller ombyttes. Medens Lazarus forhen attraaede at mættes af Smulerne fra den Riges Bord, saa skal den Rige nu attraa at læskes ved Lazarus' Finger.

24. *„Og han raabte: „Fader Abraham! forbarm Dig* V. 24.
over mig og send Lazarus, at han dypper Fingerspidsen i Vand og læsker min Tunge; thi jeg lider haardt i denne Lue.“

Det er en videre Udførelse af Rollernes Ombytning og indeholder tillige en indirekte Dom over den Riges tidligere Adfærd mod Lazarus. Hvor selvindlysende finder den Rige det ikke nu, at den Lykkelige bør ile den Ulyksalige til Hjelp! Hvor havde han ikke været uopmerksom paa det i sit Liv! Hans Hjelperaab retter sig til Abraham, der betragtes, ganske efter Jødernes Syns-Maade, som „Paradisets“ selvgivne Styresmand, som han er dets Midtpunkt. Uden en Sendelse fra Abraham tænker han sig ikke Lazarus beføiet til at komme over til ham. Heri ligger altsaaa hverken vedblivende Ringeagt for Lazarus' Person som En, han fremdeles tænker at kunne forføie over *(Bengel, Oosterzee, Lange)*, men kun den før omtalte betydningsfulde Omvending af Forholdet, at den Rige nu skal trænge og attraa Hjælp af Lazarus. At ringeagte den nu til Abrahams Skjød ophøiede vilde være selvmodsigende. Hans Bøn er ydmyg — han kræver ei meget, han grunder den ei paa andet end sin Nød, fremtræder med Nødens Ret *(forbarm* Dig, *Fader)*. Abraham, hans egen Stamfader, kan ei være haard mod sin Søn. Men hans Bøn nu er forgjæves.

25. *„Mit Barn, kom i Hu, at Du allerede har faaet* V. 25.
det Gode i dit Liv, og Lazarus ligesaa det onde; nu vederkvæges han, og du pines.“

Abrahams Svar er ikke blot et ligefremt Afslag, men det indeholder en Begrundelse tillige, gjennembævet af faderlig Medfølelse, som allerede anslaaes i Tiltalen „Mit Barn!“ „Du *har* faaet dit gode.“ Skjæbnens Skaaler tænkes fyldt med baade bitre og søde Drikke, et vist Maal af hver, og dette gjælder for alle. Ingen kan billigvis vente blot Sødme eller udelukkende gode Ting af sin Skjæbne. Nu har den Rige faaet sin Skjæbnes gode Del, mens han leved paa Jorden, ovenikjøbet efter eget Valg, det var saadanne Goder, som han satte Pris paa. Nu maa han finde sig i at tømme den onde Del af Skjæbnens Bæger. Med Lazarus er det omvendte Tilfældet. At derfor Rollerne nu er byttede om, er i Billighedens Navn uimodsigelig retfærdigt. Den udjevnende Retfærdighed ligger til Grund for dette Ræsonnement — i Grunden den samme Tanke, som er den bærende i *Kants* Etkik og efter ham er Grundlaget for det eneste fuldgyldige Gudsbevis. Saa vældig en Tanke ligger der i disse simple Ord i Abrahams Mund! Ordene maa være *principielt* mente (mod *Goebel*) og ei blot et for den bestemte Rige afpasset, i det individuelle Tilfælde alene gyldigt Svar. Til hvad andet end for at fremføre et Princip er dette Abrahams Svar anført? En anden Sag er naturligvis, at hint Princip i sin Anvendelse er fuldt af Problemer, som det her i Parabelen ikke er Sted til nærmere at udrede. Det hører Ethikens Videnskab til. Men der er foruden hin Billighedsgrund endnu en Grund, som gjør hin Bøns Opfyldelse umulig.

V. 26. 26. *„Og foruden alt dette er der mellem os og eder befæstet en Afgrund, for at de som vil gaa over herfra til Eder, ikke skal kunne, eiheller de histfra skal kunne komme over til os.“*

Den sidste Hensigtssætning er noget forkortet, og blir at udfylde saaledes οἱ (ἐκεῖ ὄντες) ἐκεῖθεν μὴ πρὸς ἡμᾶς διαπερῶσιν. Dette er altsaa en *fysisk* Hindring af uoverstigelig Art, som man simpelthen har at finde sig i. Og dog er

den tilsidst begrundet ogsaa i en sedelig Lov. Den skal forebygge Blanding af disse to Verdener. De er saa væsensforskjellige, at en Sammenblanding af deres Elementer vilde ødelægge den Harmoni, som ialfald i de Saliges Riges vilde ændre dets Art og gjøre Skaar i selve Saligheden. Derfor er denne Afgrund befæstet, gjort urokkelig som en Verdenslov. At Rabbinerne ellers kun taler om en skillende *Væg,* medens her er en *Afgrund*, ligger deri, at det hele Billed her kræver, at man kan *se* over fra den ene Del af Hades til den anden, og da maa det skillende, som ogsaa Rabbinerne vidste der var, her tænkes som en Kløft, en Afgrund. Merkes maa jo ogsaa, at begge Forestillinger, Rabbinernes og Jesu, er *Billeder*, og at det fælles for begge er, at disse to Verdener er adskilte ved urokkelige Skiller. Det er det væsentlige.

Den Rige erkjender nu Umuligheden af sin Bøn. Thi han opgiver Bønnen for sig selv og stiller nu en Bøn til Bedste for sine Brødre.

27. 28. „*Jeg beder dig da, Fader, at Du sender ham* V. 27. 28.
til min Faders Hus — thi jeg har fem Brødre — for at vidne for dem, at ikke ogsaa de skal komme til dette Pinens Sted.“

οὖν — eftersom Lazarus intet kan gjøre for mig, saa send ham *altsaa* til min Faders Hus. Han kommer i Hu, at han har fem Brødre. Hensigten med denne Sendelse er at vidne for Brødrene — vidne gjennemtrængende: *διαμαρτύρηται.* Hvad Gjenstanden for Vidnesbyrdet er, siges ikke, men kan sluttes af Sendelsens Hensigt, som jo er at forebygge, at Brødrene skal faa det ligesaa ilde som han selv. Altsaa maa Gjenstanden for Vidnesbyrdet være, at deres Broder er paa Pinens Sted. Derved skulde de bevæges til at ændre sit Liv og saaledes undgaa denne Skjæbne.

Man spør uvilkaarlig: hvorfor tilføies hint Træk i Parabelen? Sikkerlig for at charakterisere Hovedpersonen.

Og da neppe for at betegne hans Barmhjertighed. Det ligger derimod nær at formode (med *Goebel*), at dermed indirekte skal udsiges, at han mener i sit Liv ikke at ha faaet indtrængende Vidnesbyrd nok, altsaa en Anklage mod Gud, som desuagtet lader ham lide denne forfærdelige Skjæbne. Af det følgende fremgaar nemlig, at han om sine Brødre mener, at Mose Vidnesbyrd ei er tilstrækkeligt. Men denne Slutning drager han selvfølgelig fra sig selv. Altsaa maa han mene, at ogsaa for ham har Vidnesbyrdet været utilstrækkeligt.

Abraham, som her gir Udtryk for Jesu Mening, er af en anden Opfatning.

V. 29. 29. *„Men Abraham sagde: De har Moses og Profeterne, lad dem høre dem.“*

Om den hellige Skrift i det gamle Testament end ei egentlig ligefrem indeholder nogen Meddelelse om, at denne Straf truer, saa vidner det dog tilstrækkelig om Strafværdigheden af et Liv i lutter Yppighed og Ubarmhjertighed mod den nødlidende Næste. Her indeholder virkelig Mose og Profeterne det fornødne. Den Rige vil ikke nøie sig med denne Forklaring.

V. 30. 30. *„Nei, Fader Abraham, men hvis En kom frém fra de Døde til dem, da vilde de omvende sig.“*

Meningen er: Nei, Fader Abraham, Moses og Profeterne vil de ikke bryde sig om; men hvis o. s. v. Han ved af egen Erfaring, at de, som han selv, er afsløvede for dette *ordinære* Vidnesbyrd. Der maa noget til, som i ganske anden Grad gjør Indtryk paa Sandserne, noget ualmindeligt og rædselsvækkende. Men Abraham bliver ved sit:

V. 31. 31. *„Men han sagde til ham: Hvis de ei hører paa Mose og Profeterne, saa vilde de eiheller adlyde, om nogen opstod fra de Døde.“*

Sagen er den, at en saadan Gjenganger nok kunde skræmme dem, men *Rædsel* er ei den egentlige drivende

Kraft i den sande Bod. Dog forvexles ofte i det almindelige Liv Troen netop med Rædselen — Skrækken for Helvede. Denne kan dog ei fremkalde den sande Sindets Ændring, kan ei bringe nogen til Troens Lydighed. Derfor οὐ πεισθήσονται. Denne dybe Livsvisdom hører med her, fordi Parabelen ei vilde virke slaaende, om der blev staaende igjen en Tvivl om Guds Retfærdighed.

Den ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν, som i v. 31 omtales, er naturligvis den samme, som den Rige forudsætter i sin Bøn i v. 28. En saadan Gjenfærd-Opstandelse kjendtes jo fra 1 Sam. 28. Derfor kan den Rige falde paa at ønske Lazarus til Jorden som Sendebud. Og det er netop en saadan Gjenfærd-Sendelses Virkekraft, som Abraham benægter. Vi har ovenfor seet hvorfor, og hvorfor dette Spørsmaal optages til Drøftelse i Interesse af Parabelens Overtydningsevne.

At i Overlægningerne om denne Parabels Tydning eller Anvendelse de nærmest forangaaende Vers 14—18 har spillet en Hovedrolle, er kun i sin Orden. Thi disse Ord indeholder baade Parebelens sandsynlige Foranledning (Farisæerne, som var pengekjære, rynked paa Næsen til de til forrige Parabel knyttede Formaninger), og Parabelens sandsynlige *Adresse* (Farisæerne), og disse Gnomer synes at indeholde Stof til *Ledemotiver* for Parabelen. Men saa rigtig end dette er, maa det dog ei glemmes, at hine Vers er noget uensartede indbyrdes. Navnlig er 16—18 af et saadant Indhold, at de kun vanskelig og tvungent lader sig sætte i Tankeforbindelse med 14—15. Rigtignok prøver Udlæggerne paa det, og den ene repeterer den anden, endog *Jülicher* repeterer her, ganske mod Sedvane, *Goebel,* men lige tvungent blir det, og Jülicher kalder det da ogsaa et Konglomerat. Os synes der god Grund til at skille dette uensartede ud baade paa Grund af Umuligheden af at faa en na-

turlig og indlysende Forbindelse, *og* navnlig fordi Mt. giver disse Ord i en anden Forbindelse, som er selvindlysende i sin Rigtighed.

Hine underlige Ord: Loven og Profeterne gjælde til Johannes, men fra da af forkyndes det glade Budskab om Guds Rige, og enhver gjør Vold paa det — sættes her sammen med det ovenfor om, at hvad der er høit for Menneskene, er en Vederstyggelighed for Gud. Hvo kan finde den bindende Traad her? Derimod, at hint Ord om Johannes og Forholdene før og efter hans Optræden er talt som Mt. 11, 13 i en Tale af Jesus om Johannes' Stilling i Guds Rige og hans Person — hvo kan tvivle om, at det er det rette? Sammenhængen hos Lc. maa dermed være godtgjort som urigtig. V. 17 om Lovens urokkelige Gyldighed passer unegtelig bedre, der hvor Jesus Mt. 5, 18 taler om, at han er kommen for at omstyrte det gamle.

V. 18 om Egteskabsskilsmisse kommer her ind som noget aldeles uforberedt, som man ikke ved, hvad man skal gjøre med, er derimod i Mt. 5, 32 og 19, 9 i en naturlig Sammenhæng. Hvorfor Lukas har givet os dem her, er ikke godt at sige, og allehaande dybsindige Formodninger derom fører aldrig til Klarhed og bliver aldrig alment indlysende. Kanske har Evangelisten ikke engang selv forstaaet det, men kun afskrevet sin Kilde, som igjen har opbevaret hine Gnomer her, fordi den ikke kjendte deres rette Sammenhæng, saaledes som Matthæi Tradition gjorde det. Saadant forekommer os sandsynligst. Men det eneste *visse* er, at vi her hos Lukas ikke har den rette Sammenhæng, og at disse Vers 16—18 maa sættes ud af Betragtning som afbrydende Sammenhængen. Men er dette Tilfældet, saa er Sagen klar og Sammenhængen indlysende, nemlig følgende:

Til de næserynkende pengekjære Farisæer siger Jesus: I er saadanne, som vil gjøre Eder retfærdige for

Menneskene, men Gud kjender eders Hjerter. Thi det blandt Mennesker Høie er for Gud en Vederstyggelighed. Og til Belysning heraf følger nu Parabelen om den rige Mand og Lazarus, hvis Thema altsaa er: Det blandt Mennesker høie er for Gud en Vederstyggelighed. Thi at Parabelen netop lærer med Hensyn til den Rigdommen tillagte Værd blandt Mennesker en „Umwerthung aller Werthe,“ det er klart.

Lad os med dette Ledemotiv forsøge Anvendelsen af vor Parabel.

At dyrke Gud og Pengene paa engang, havde Jesus sagt, det er umuligt. Men netop det vilde Farisæerne prøve og gjøre dets Mulighed indlysende for Menneskene. Og det var visselig altfor vel lykkedes; thi Penge har en vidunderlig Evne til at blænde og særlig til at give en Mand Høiheds Præg. Men her er Guds Dom den modsatte. Og dette vil nu Parabelen vise.

Første Billed: Rigmanden i fyrstelig Pragt og Glands (λαμπρῶς) — tiljublet, som vi ved, af Publikum — fremhævet i sin Anseelse ved Kontrasten mod Tiggeren Lazarus, der kun eier sin skjulte Tro paa Gud, som ingen agter paa eller tillægger nogen Værd — vandvyrdet af selve Hundene. 2det Billed: Al Herligheden i Graven! Den Rige i Pinens Sted tryglende om Hjelp fra Lazarus, hvis Tro nu har sikret ham Æerespladsen i Abrahams Skjød. Her har vi Omjusteringen af Værdierne, og denne Omjustering beror paa Syn ind i Hjerterne; *der* fandtes Lazarus' Tro som en for Mængden skjult Perle, der først kom for Dagen i det andet Liv, og Dommen er *Guds*, og Dommen er urokkelig.

Den er ogsaa *retfærdig*. Dels fører den Rige her — og Farisæerne burde i det Stykke prøve sig selv — et Liv, som under al sin fyrstelige Pragt, Overdaadighed og Anseelse er tomt for høiere Formaal, idet Pragten og Overdaadigheden og Anseelsen fylder hele Livet — hver

Dag deri — tomt for Evighedsværdier, tomt for Gud. Dels er han endog *saa* optaget med dette, at han glemmer selve Betleren ved Døren. Dels faar han nyde sit Livs Sødme efter eget Valg her i Dennesidigheden. Hvilke Værdier skulde han have at bringe med sig over i Evigheden? Saa har Evigheden eiheller andet end Kval at yde ham.

Anderledes med Lazarus. Han har kun Nød og Ringeagt i dette Liv, men han har Troen paa Guds Hjelp, og dette er en Kapital, som gjør Fornedrelsen i Livet betydningsløs, men Nydelsen af Evighedens Værdier sikker i Evigheden. Og at deri sker en Udjevning, det er „et Postulat af den praktiske Fornuft", som Jesu Parabel bekræfter.

Netop det, at vi har en i Enkeltheder gjennemført Omvending af Forholdene fra denne Verden til hin Verden, Lazarus i Hades nydende baade Herlighed, overstadig Lyksalighed og Ære i Abrahams Skjød, den Rige i Smerte, i Vanære, i Nød og tryglende om Hjelp ved Lazarus — netop denne gjennemførte Omvending, Stykke for Stykke, af Forholdene viser at vi med vor Udtydning er paa ret Vei.

Tilbage staar nu sidste Del af Parabelen 27—31.

Hele Beviset i vor Parabel gaar ud paa at hævde Guds Værdidoms Retfærdighed. Men denne Side af Beviset er i Jødernes Øine endnu ikke ført, medmindre det blir bevist, at hin Rige ogsaa maatte kunne *vide*, at Gud havde den Opfatning af Værdierne, og at han gjorde den urokkelig gjældende. Derfor henvises til Moses og Profeterne. Og det er Abraham selv, som henviser dertil. Indvendes dertil: Det maa siges mere indtrængende, saa svares, ogsaa gjennem Aarahams Mund, at den sande Livsværdi er Troens Lydighed, og den skabes ingenlunde ved Gjenfærd-Sendelsens Rædselsbilleder, men vel ved at fordybe sig i Moses og Profeterne. Altsaa ogsaa heri er Guds Domsudslag overfor den Rige retfærdigt. Fari-

særne har blot at tage sig den i Parabelen liggende alvorlige Prædiken til Hjerte.

Det er dermed givet, at det ikke er Rigdom i og for sig, der fordømmes, men vel det at gjøre Rigdom til sit Alt, til Mammon. Det er ei Fattigdom, som er det værdifulde i sig selv, men Troen gjør Fattigdommen betydningsløs, ophæver den som Grund til Fortvivlelse.

Jülicher vil ikke lade den Opfatning, som Evangelisten lægger nær, gjælde. Han søger en egen Tydning. Han finder følgende: „Glæde ved et Liv i Lidelse, Frygt for et Liv i Nydelse vilde Fortællingen om den rige Mand og den fattige Mand fremkalde.“ Og Anledningen skal ha været Disciplenes mangehaande Klager over, at „det gaar de ugudelige vel,“ medens de selv lider mangehaande Trængsel. Altsaa et meget gammelt Motiv, og ingen synderlig original Løsning, som ogsaa Jülicher indrømmer. Det er her, som næsten altid med Jülichers Tydninger: Meningen blir flad og uinteressant. Seede med Jülichers Øine tager Parabelbillederne sig som oftest ud som Medaljer af et oprindelig overmaade markeret Præg, der med Hammerslag er blevne saaledes bearbeidede, at de er flade og uden noget Særmerke, og saaledes, at det kan hede om denne og andre: „ogsaa en anden from Israelit eller Christen kunde ha fremsat den.“ Følger vi derimod Evangelisternes Vink, saa blir her som ellers Præget skarpt markeret, egenartet, Meningen dybsindig, undertiden paradoxal og udfordrende, fuld af Anstød for den almindelige Tankegang. Man finder, at ingen anden ligesaa godt kunde ha gjort dem. Efter hvad vi ellers kjender til Jesus, er netop denne Omstændighed en afgjørende Anbefaling for Evangelisternes Tydning eller Antydninger. Og hertil kommer, at slig Gjætning paa egen Haand tvertimod Textens Vidnesbyrder er uvidenskabelig, fordi den forlader Overleveringens faste Grund og begiver sig ind paa Formodningernes

Omraade, en Fremgangsmaade, der *i sin Grund* er ligesaa vilkaarlig som de Gamles Allegorisering, kun at Vilkaarligheden og Bortseen fra Textens Sammenhæng her føres i prosaisk Aand, medens de Gamle under sin Vilkaarlighed dog havde Fortrinet af poetisk Dybsindighed og høi Tankeflugt. Men „Les extrèmes se touchent“. Vi finder heller ingen Grund til at antage, at 16, 27—31 er „skrevet af en Christen i pessimistisk Stemning over, at Israel trods Christi Opstandelse forblev for en stor Del vantro.“ Inden man hengiver sig til saadanne Formodninger, skulde man dog først se, om ikke Afsnittet har sin bestemte Opgave indenfor Helheden. Og da nu Retfærdiggjørelsen af hin „Umwerthung aller Werthe“ er Emnet gjennem hele Parabelen, saa hører ogsaa 27—31, som vi har seet, med til at modbevise en vigtig Indvending mod den guddommelige Retfærdighed i den fortalte Historie. Først derved blir Parabelen modstandsdygtig mod Indvendinger, og *det* er aabenbart en gjennemgaaende Bestræbelse i alle Christi Parabler. At der ikke er henspillet paa *Christi Opstandelse* med den Døde, som ønskes sendt til Verden igjen, viser den Omstændighed, at der efter Kontexten er tale om en *Gjenganger-Færd* med al dens indtryksfulde Sensation.

Af Exegesens Historie.

Augustin: Allegorice. Lazarus jacens ad januam divitis repræsentat Christum, qui se ad aures superbissimas Judæorum incarnationis humilitate dejecit.

Symbolice: Dives epulo sunt superbi Judæi, purpura et byssus est dignitas regni, epulatio est splendida jactantia legis, Lazarus ɔ: ajutor Gentilis vel publicanus, qui tanto magis adjuvantur tanto minus de suis viribus

præsumunt, canes homines nequissimi qui laudant opera in ala, in se alius gemans detertatur; quinque fratres Judæi sub lege, quæ quinque libris scripta.

Ambrosius: Tropologice: Lazarus pauper est vir apostolicus, locuples in fide, pauper in verbo, uncæ sunt dogmata fidei, dives epulo est hæreticus, qui divitibus abundat sermonibus. Linguam enim habet loquacem sed mentem insipientem et aridam. (Corn. a Lapide Com. in IV. Ev. Antwerp. 1639, S. 193).

Dommeren og Enken.

Luk. 18, 1—8.

Nogen tydelig tilkjendegivet Sammenhæng mellem denne Parabel og det foregaaende findes ikke i Texten. Naar *Goebel* derfor konstruerer en saadan, saa hviler dette helt og holdent paa et καί i textus receptus, hvis Egthed neppe lader sig hævde. Snarere er der en Art Forbindelse mellem denne og den *følgende* Parabel, om end den saglige Sammenhæng neppe er betydningsfuld der heller. Vi kunde nok tænke os *Muligheden* af en Sammenhæng med det foregaaende, men da denne ikke er *sikker* ɔ: tydelig og utvivlsomt angivet i Texten, tør vi ingen Slutning drage, og selve Indledningen til vor Parabel sætter den fuldt istand til at staa for sig selv. At den er rettet til Disciplene, siger sig egentlig selv. Desuden viser αὐτοῖς tilbage til Disciplene 17 v. 22.

V. 1. 1. *„Men han sagde en Parabel til dem om, at de altid skulde bede og ikke slappes."*

πρὸς τὸ δεῖν — „som sigtede til det, at...." Hermed angives den Sandhed, som Parabelen skal bevise. Bede *altid*, kan her ikke tages bogstavelig, ligesaa lidt som det ligebetydende „raabe Dag og Nat" (v. 7), men det faar sin Forklaring i den følgende Sætning, der ikke med Urette af *Weizsäcker* oversættes med „nicht ablassen".

Meningen er den, at de ei af Træthed maa afbryde Bønnens Henvendelse til Gud og *opgive* den som haabløs Gjerning. Derfor trænges her ingen Tydning som den af Augustin om, at „Længselen mod Gud (desideratio) *er* en Bøn“, eller nogen Paapegen af, at Udtrykket er hyperbolisk. Det er ganske ligefremt, maa kun forstaas *cum grano salis.* Denne Tilbøielighed til at *trætne* i Bønnen, naar Bønhørelsen synes at drage ud, og derfor at ophøre med Bønnen er saa almindelig og nærliggende, at vi ikke kan undres paa, at Jesus oftere, saaledes ogsaa ved Parabelen om den bedende Ven, kommer tilbage hertil. Det særegne ved denne vor Parabel fremfor hin skal vi senere se. λέγων er helraiserende Formel og har omtrent Værdien af vort Kolon. Efter Opstillingen af Satsen følger nu Bevisets Grundlæggelse ved Parabelfortællingen.

2. *„Der var i en By en Dommer, som ikke frygtede* V. 2.
Gud og ikke brød sig om noget Menneske.“

Denne Skildring er ligesaa djerv som den er slaaende. Dommeren var hvad man kalder fuldstændig *samvittighedsløs.* Han havde ingen Frygt for Ansvar for Gud, som kunde tæmme hans Vilkaarlighed, han havde ingen Samvittighed, der bandt ham til i Udøvelsen af sit Dommerkald at følge Retfærdighedens Krav. Men han havde heller ingen jordisk Tugtemester; thi han var *hensynsløs* tillige, og brød sig ikke om Menneskenes Dom, der jo i Almindelighed indeholder et Korrektiv mod aabenbar Retskrænkelse eller Undladelse af at hævde Retten. Overfor en saadan Mand er den Værgeløse ilde stillet. Nu stilles netop en saadan værgeløs op ved Siden af denne Dommer.

3. *„Men en Enke leved i den samme By, og hun kom* V. 3.
til ham og sagde: Skaf mig Ret overfor min Modpart.“

Enken fremtræder i Jødeland altid som den *værnløse,* hos os mere som den fattige. Derfor kaldes Gud Enkers *Værn.* Hun var saa meget mere værnløs denne

Enke, fordi hun havde en saadan Mand til Dommer ved sit Værnething. Om denne Enke siges, at hun ἤρχετο Impf. ɔ: hun kom tidt og ofte til Dommeren med et retmæssigt Krav til sin retmæssige Øvrighed, og Kravet var: Skaf mig Ret. ἐκδικεῖν — skaffe den Uretlidende Ret, fri hende for Uret fra (ἀπὸ) hendes Modpart. Skjønt hun kun kræver sin Ret hos sin rette Retshaandhæver, saa synes dette paa Grund af hin Øvrighedspersons Charakter som samvittighedsløs og hensynsløs intet at nytte.

V.4.5. 4. *„Og han vilde en Tid lang ikke; men siden sagde han til sig selv: om jeg end ei frygter Gud eiheller bryder mig om noget Menneske,* 5. *saa vil jeg dog skaffe denne Enke Ret, fordi hun volder mig Bryderi, for at hun ikke tilsidst skal komme og klore Øinene ud paa mig.“*

Om end hin Dommer er ganske uimodtagelig for Indvirkning af *høiere*, sedelige Motiver, baade Guds Dom og Menneskenes sedelige Fordømmelse, saa er der dog noget, som ogsaa han nødig vil udsætte sig for, bund-egoistisk som han er: Plagen af en saadan Kvindes idelige Overhæng og Faren fra en til det yderste dreven Kvindes Raseri. Dette er udmerket skildret ved 1) παρέχειν μοι κόπον og 2) ὑπωπιάζειν με. Hvad det første er, siger sig selv. Det andet (af υπο og ωψ = ὑπώπιον: Ansigtsdelen under Øinene) betyder at tilføie En Merker under Øinene. Vi siger: *klore Øinene ud.* Det betegner, at En i Raseri intet længere skyr og bruger de Vaaben, han har, for at tilføie en anden en alvorlig Men. Det hele betegner, at En ved alle mulige Midler vil sætte sin Vilje igjennem.

Dommeren *er* allerede brydd af Enkens aldrig endende Henvendelser, han *frygter* noget endnu værre, og da finder han, det er bedst at give efter. Vi ser tydelig Mandens Charakter for os. Billedet er udmerket tegnet og gjør hans Handlemaade fuldt indlysende. Ingen vil sige, at Tilfældet er usandsynligt, om end Charakteristiken er drevet paa Spidsen. Og denne sjælelige Sandsynlighed

maa til for at faa den fulde Beviskraft frem i Parabel. Thi her har vi med en egte, udpræget *Bevis*-Parabel at gjøre.

Med v. 5 er den korte Parabel egentlig til Ende. Med v. 6, indledet med εἶπεν δὲ ὁ κύριος, begynder Jesu Anvendelse af den.

6. „*Men Herren sagde: hører, hvad den uretfærdige* V. 6. 7.
Dommer siger! 7. Men Gud, skulde han ikke skaffe Ret for sine Udvalgte, som Dag og Nat raaber til ham? Og: drager han det længe ud for dem?

„Uretfærdighedens Dommer" er den vel kjendte Hebraisme for „den uretfærdige Dommer", hvor Uretfærdigheden henstilles som betegnende Egenskab ved hin Dommer. „Hører", nemlig paa hans Tankegang, lægger Merke til, hvad der driver ham til hans Handlemaade. Overførelsen sker ved et *argumentum e contrario.* Det er her ikke Ligheden. men *Uligheden* mellem Dommeren og Gud, som er det beviskraftige. Dommeren uretfærdig — Gud retfærdig. Dommeren uvillig — Gud villig. Dommeren staar overfor en ham høist usympathetisk Enke, Gud har med sine egne Udvalgte at gjøre. Den eneste Lighed er den vedholdende Anraabelse. Men naar denne Lighed findes, saa er jo Udsigten til Bønhørelse saa ulige gunstigere for de Udvalgte overfor Gud end for Enken overfor den uretfærdige, hensynsløse, samvittighedsløse Dommer, at Beviset for, at man skal bede uden at trætne, er fuldt ud leveret.

„At raabe Dag og Nat" er netop = bede uden at trætne, udtrykt med en varieret og malende Vending. Den, som holder ved Dag og Nat, er netop den utrættelige. „Raabe" bruges for at betegne dels det „nødlidende", dels det indtrængende i Bønnen. De er selv utrættelige, og de giver ligesom ikke Gud Fred eller Hvile Dag eller Nat. I Henhold til Enkens Adfærd er derved netop Maaden angivet for dem til at opnaa Bønhørelse. Nu kommer i den følgende Sætning: Læses her nu καὶ

μακροθυμῶν, saa er Meningen: om han ogsaa nøler. Læses derimod καὶ μακροθυμεῖ, saa maa oversættes: og: skal han drage det ud? Den sidste Læsemaade har de overveiende textkritiske Vidnesbyrd for sig, og Oversættelsen af μακροθυμεῖν som ovenfor har baade talrige Belæg hos Profanforfatterne og tiltrædes blandt de nyere Udlæggere af *B. Weiss*, *Steinmeyer*, *Stockmann*, *Holtzmann*, *Nösgen*, *Weizsäcker* (i Bibeloversættelse) og *Jülicher*, i Hovedsagen ogsaa af *Goebel*.

Saa leverer da v. 8 Svar paa dette Spørsmaal.

V. 8. 8. *„Jeg siger Eder: han skal skaffe dem Ret snart.“*

Dette kan godt opfattes eschatologisk. Saaledes tages det ogsaa af flere, deriblandt *Goebel*, som nøie forbinder vor Parabel med det foregaaende Kapitels Parusitale, og af *Jülicher*, der mener, at hele 6—8 er en Tilføielse ud fra Menighedens brændende Forventning om Herrens Gjenkomst med Formaning til under Forfølgelsen og Trængselen at holde ved i Bøn. Men den førstes Forudsætning er (som vi saa) usikker, og den andens Formodning er den rene Fantasi. Formelen λέγω ὑμῖν har vi oftere truffet i Jesu Mund netop ved Parabelanvendelser, som ikke kan mistænkeliggjøres. Vi opfatter det derfor som gjældende Bønhørelse i sin Almindelighed — stemmende med Indledningsordene v. 1, og det har sin Rigtighed. Thi det gaar an at sige med Paul Gerhard — til alle, som vente paa Bønhørelse „ligesom Vægtere paa Morgenen“:

> Det er *et lidet Stykke*,
> Saa lysner Himlens Grund,
> Saa rinder op din Lykke,
> Og liflig Glædesstund.

Nølingen er lang for den ventende, selv om den objektivt ikke er det, ganske som Morgentimerne for Natvægteren. Sidste Versdel klinger unegtelig noget eschatologisk.

V. 8b. 8 b. *„Dog, naar Menneskenes Søn kommer, mon han da vil finde Troen paa Jorden?“*

πλήν betegner Sætningen som en Indvending og ἆρα, at det ikke er sikkert, at Spørsmaalet kan besvares med Ja. τὴν πίστιν er ikke Troen paa Messias, men den Tro, som holder ud i Bønnen mod Haab med Haab. Sætningen synes at indeholde en Tvivl om, hvorvidt ikke Troesevnen i den kommende Nedgangens og Forfaldets Tid vil slides op. Om Gud er det sikkert, at *han* ikke vil svigte, men om Menneskets Tro ikke svigter, er et Spørsmaal, et stort Spørsmaal. Og uden Troen ingen vedholdende Bøn.

Denne Parabel trænger ingen særskilt Tydning. Baade er den en udpræget Bevisparabel, hvor man ei kan vente at finde den lavere Virkelighed Træk for Træk igjen i Aandens Verden. Men dertil kommer, at Tydningen eller her maaske rettere Anvendelsen af Billedets Mening allerede i de tilføiede Sætninger *er* gjort og saaledes under Udlæggelsen af denne den nødvendige Tydning given. At vi ikke maa vente at finde det tilsvarende i den høiere Verden, viser sig allerede deri, at Dommeren slet ikke *ligner* Gud men i Parabelens Økonomi netop har sin Betydning ved sin *Ulighed* med Gud. Man kan altsaa ikke uden videre sige Dommeren = Gud, Enken = Menigheden. Men man maa sige: Naar en Enke hos en uretfærdig, samvittighedsløs, hensynsløs Dommer, dog ved sin Udholdenhed faar Ret, hvormeget mere vil ikke saadan Udholdenhed fra Guds Udvalgtes Side opnaa Bønhørelse hos den himmelske Fader.

Dermed bortfalder al den Sammenligning, som *Goebel* foretager mellem Enken og „die Jüngerschaft“ og usandsynliggjøres *Jülichers* Formodning om, at Menigheden ud af Sammenligning af sin Lod med en Enkes Lod har opdigtet Anvendelsen af Parabelen i v. 6—8. Naar denne Anvendelse er saa korrekt afpasset efter Parabelens Art, hvorfor da fantasere om, at den ikke er egte? Jülichers opstillede „Geschichte unserer Parabel“ er derfor alt andet end „ziemlich durchsichtig“, — for andre end ham

selv. Men han har jo paataget sig at vide Parablernes sande Urskikkelse bedre end Evangelisterne, og derfor maa han jo finde paa noget selv her, hvor dog alt er i saa korrekt en Orden, som muligt, ogsaa efter Jülichers egen Theori.

Af Exegesens Historie.

Beda: Ikke paa Grund af Lighed med Gud, men paa Grund af Ulighed bruges her den uretfærdige Dommer til Sammenligning[1]).

Calvin: Ei er Gud lig hin Dommer, men her skal læres, hvorfor Gud nøler med Hjelp. Det sker efter hans vise Raad for at øve os i Taalmod. Thi Opsættelse i Tiden er ingenlunde evig Ustraffethed[2]).

Cornelius a Lapide anfører flere Kirkefædres allegoriske og tropologiske Udtydninger: Augustin: Enken er Kirken, inden Christus kommer til Doms, den ønsker at hævdes aabenlyst[3]).

---

[1]) Hic ergo iniquus judex non ex similitudine sed ex dissimilitudine adhibitus est. Non enim ullo modo ille injustus judex personam Dei allegorice sustinet. (In Lucam. Patrologia Latina T XCII, 551).

[2]) Notandum vero est, dum similitudinem accomodat Christus ad suum propositum non facere Deum similem pravo et humano judici: sed causam longe diversam notare cur fideles suos differat in longum tempus, nec statim reipsa manum ipsis porrigat: nempe quia patiens est. Quare si quando diutius quam vellemus ad nostras injurias Deus conniveat, sciamus paterno ejus consilio id fieri ut nos ad tolerantiam exerceat: temporalis quidem dissimulatio minime æterna est scelerum impunitas. (Harm. Ev Amsterdam 1667 S. 171.)

[3]) Augustin: Vidua est ecclesia, quæ dolorosa videtur, donec Christus ejus sponsus e coelo redeat ad judicium, qui nunc secreto curam ejus gerit; illa vero cupit vindictam ut onmes mali pereant aut conversione ad justiam aut amissa potestate ne iis noceant.

Maldonatus fremhæver udtrykkelig den ligefremme bogstavelige Mening i Modsætning til den allegoriske, som alle Kirkefædrene følger. Judex est Deus, non quidem similitudine sed dissmilitudine potius enim referens. Vidua nos sumus et quisque persecutionem injuste patitur. Adversarius homines iniqui qui justos divexant. Hæc simplicia sunt et ad sensum literalem pertinent; alios sensus allegoricas si quis quæret legat Augustinum, Theophylctum, Anastasium. (IV. Ev. Udg. Mart. 315.)

Paulus: ἀκουσ. høret und bedenket, wie Gott, der gerechte und hülfreiche, über euren bedrängten Zustand, über eure ἀντίδικους als Rechtsverletzer, über eure ἐκδίκησις als Rechtsbeschützung gesinnt sein müsse, *wenn sogar* ein hartneckig ungerechter Mensch = κρίτης τῆς ἀδικίας, ein dem Ungerechten ergebener Richter beharrlichem Andrängen nachgiebt. (Exeg. Hand. ü. die 3 ersten Ev. II, 639-40.)

Tropologice: Vidua est anima (Theophyl.) quæ virum pristinum ɔ: diabolum excludit ob hoc ei adversantem quod ad Deum accedat. Judex Deus, qui neminem timet nec hominis personam accipit. Vidua ergo est omnis anima dolorasa et afflicta, qui judicem ɔ: Deum orat, ut ab adversario ɔ: ab hostibus suis liberetur. Vero quia incongruum imo indignum est ut Deus compareretur judice iniquo et impio ut recte ex Chrysost. docet Euthym., hunc potius dicendum est Christum argumentari non a comparatione et similitudine sed a minori ad majus. (Com. in IV. Ev. 203.)

Farisæeren og Tolderen.

Luk. 18, 9—14.

Der er ingen ligefrem Sammenhæng angivet mellem denne og den foregaaende Parabel, omend Sammenstillingen her vistnok skyldes et visst Slegtskab i Emnerne. Er det i den foregaaende Parabel paavist, at Bønnen maa være *vedholdende*, saa vises her, at den maa være *ydmyg*.

Formelen εἶπ. δὲ καὶ πρός τινας viser kun, at denne Parabel er henvendt til andre end den foregaaende. Hvem disse er, siges kun i al Almindelighed: „nogle, som stoled paa sig selv . .“ ἐ. προς betyder utvivlsom „sagde til“ og ei med „Hensyn til“ eller „mod . .“ Men vel er dette, som siges henvendt til disse, baade talt m. H. t. og mod dem. At disse „nogle“, som *Goebel* mener, ikke kunde være Farisæere, holder ei Stik. Han mener (med *Schleiermacher)*, at „Jesus dog ei kunde foreholde Farisæerne som parabolisk Exempel en Farisæer.“ Men hvorfor ikke det? Sker det dog ei stadig, at en bestemt Stand eller Gruppe i Samfundet foreholdes sine Feil gjennem Skildringen af En af deres Midte? *Miles gloriosus* og *Erasmus Montanus* er blot et Par af de berømteste Exempler derpaa. Ja *saa* almindelig er denne Sedvane, at det endog vækker Formodning om, at Jesus netop

har talt til Farisæerne og sagt dem: Nu skal I se, hvorledes I tager Eder ud i Guds Øine. Imidlertid tyder den almindeligere Formel „nogle, som stoled o. s. v.“ paa, at der i den tiltalte Flok ogsaa har været andre end Farisæer.

De, som tiltales, „stoler paa sig selv, at de er retfærdige“. Sig selv holder de høit, og i hvilken Henseende? Jo i den Henseende, at de er retfærdige. De har ubetinget Tillid til sig selv, og mener, at deres Retfærdighed vil kunne staa sin Prøve for enhver Domstol, ogsaa for Guds. Der er intet at udsætte eller dadle ved dem, deres moralske Regnskab er i fuld Orden. Saa mener de om sig selv. Men samtidig ser de med Foragt ned paa de andre (τοὺς λοιπούς) ɔ: alle, som ei hører til deres egen Retning. Det maa være Meningen. Thi de kan ikke hver enkelt for sig tænke sig selv som den eneste retfærdige. Dette at holde sin egen *Retnings* Mennesker for de eneste prøveholdige, er ogsaa en eiendommelig Foreteelse. Der er noget typisk ved dette Tilfælde. Denne Angivelse af vor Parabels Adresse er naturligvis enten Evangelistens eller hans Kildes. Men der er ingen Grund til at tvivle paa Sandheden af Angivelsen, denne stemmer jo nøie med selve Parabelen. Kun kunde man tænke, at det blot er en Slutning fra Parabelens Charakter. Men til en saadan Skepsis er der heller ingen Grund. Om netop Parabelen er talt i den her tilsyneladende *Tids*sammenhæng, er et andet Spørsmaal. Strengt taget er Tiden ikke angivet, og Sammenstillingen kan godt være begrundet i hint omtalte saglige Slegtskab med den foregaaende Parabel. *Jülichers* Formodning om, at vor Parabel har dannet et Par med „den barmhjertige Samaritan“ er lutter Fantasi ud fra et visst Slegtskab ogsaa med denne Parabel. Da har dog Pladsen hos Lukas mere Sandsynlighed for sig, efterdi Evangelisten og hans Kilde dog stod Virkeligheden uendelig meget nærmere end vor Tids Lærde.

Parabelen er altsaa rettet mod Egenretfærdigheden, særlig den, som tillige tror sig ophøiet over den øvrige uretfærdige Masse.

V. 11. 11. *„To Mennesker gik op i Templet for at bede, den ene en Farisæer, den anden en Tolder.“*

De „gik op“, fordi Templet laa høiere end Byen, til τὸ ἱερόν, i Modsætning til το ἅγιον, som er den særlige Del deraf. Saaledes kaldes Israels Helligdom (Luk. 19, 47, Act 3. 1; 4. 1, men ogsaa Joh. 2, 14). Deres *Øiemed* var *Bøn*, og deres samtidige Gang did motiveres let ved Tanken paa den *fælles Bedetime* (Acta 3, 1), og at de gaar til Templet sammen, kommer af, at Bønnen i Templet ansaaes særlig virksom. Denne Enhed i Tid, Sted Øiemed, som falder saa naturlig, muliggjør en virkningsfuld Sammenstilling. Thi deres Personligheder er saa forskjellige som muligt. Farisæeren er efter den almindelige Mening paa hin Tid den folkelige Mønstergyldighed i alle Retninger, baade i Hellighed og i national Trofasthed, Tolderen er den legemliggjorte Last, den frafaldne, Nationens Afskum. Disse stilles nu ved Siden af hinanden til Betragtning.

Først tages nu Farisæeren nærmere i Øiesyn.

V. 12. 12. *„Farisæeren stod og bad følgende for sig selv: O Gud, jeg takker dig, at jeg ikke er som de øvrige Mennesker: Røvere, Uretfærdige, Hoerkarle, eller og som denne Tolder; jeg faster to Gange i Ugen, jeg giver Tiende af alt, hvad jeg tjener.“*

Her maa πρὸς ἑαυτόν tages sammen med προσηυχ, da πρὸς ἑαυτόν ei kan betyde „for sig selv“, hvilket hedder καθ' ἑαυτόν. Det vil betegne, at hans Bøn var en stille Bøn, ikke lydelig udtalt (*intra se*). στάθεις — den staaende Stilling ved Bønnen var den vanlige blandt Jøderne paa hin Tid. Derfor Mc. 11, 25 ὅταν στήκετε προσευχόμενος. Der siges intet om Farisæerens Tilberedelse til Bønnen, saaledes som senere om Tolderens. Han er ganske færdig

med een Gang, behøver blot at opstille sig, saa flyder Ordene ud af hans Mund. Og da „hvad Hjertet er fuldt af, dermed løber Munden over“, saa flyder strax Selvophøielsen i rige Strømme frem. Det, som er hans Tankes Tanke, er netop, at han selv staar høit over andre Mennesker, høit over det vanlige moralske Høidelag: „jeg er ikke som de andre“, ikke som Massen af mine Medmennesker: *„odi profanum vulgus et arceo“* har vi her i jødisk Dragt. Hvad han roser sig af i det enkelte, er ikke synderlig storartet. Han er ikke Røver (5te Bud), ikke Horkarl (6te Bud), ikke Uretfærdig (ɔ: vel særlig uærlig, svigagtig med Penge og Penges Værd mod Næsten — 7de Bud). Det er de groveste Former af hine Buds Overtrædelse, han ved sig fri for og ophøier sig ved. Hans negative Ideal er ikke meget høit. Men nu hans positive? Ja, det er paa *sin* Maade unegtelig storartet. Han faster to Gange i Ugen. Efter Lev. 16, 29 ff. var Pligten til Faste *en* Gang om Aaret. Hvor høit staar han da ikke i Præstastion! Hundred Gange mer end krævet. De farisæiske Fastedage var Mandag og Torsdag. Og det samme Overmaal af Dyd er der ved Tienden. Ifølge Lev. 27, 30. 32, Num. 18, 21. 24 skulde den ydes af Ager og Eng. Her gaar han ikke blot saa vidt som til at yde Afgift af Havevexterne Mynte, Dil og Kummen (Mt. 23, 23), men af „alt, hvad han tjener“.

Det Fromhedens positive Ideal, som hermed oprulles, ligger ikke høit i aandelig *Potens,* om det end er stort i ydre Kvantum.

Vi har i den rabbinske Literatur en interessant Parallel til Farisæerens Takkebøn i vor Parabel. I Talmud Babli Berachoth 28 b beder en Rabbi saaledes *(Wünsches* Oversættelse): „Jeg takker dig Evige, min Gud! at Du har givet mig Lod blandt dem, som sidder i Lærehuset, og ei blandt dem, som sidder paa Hjørnerne (ɔ: Vexlere og Handlende etc.). Jeg staar tidlig op til Thorastudium, de staar tidlig op til forfængelige Ting;

jeg stræver, de stræver; jeg stræver og faar Løn, de stræver og faar ingen Løn; jeg iler, de iler; jeg iler til den kommende Verdens Liv, de iler til Fordærvelsens Grav."

Dette viser, hvorledes vor Farisæerbøn er taget ud af Livet. Den samme Form for Bøn — Tak for Fortrin fremfor *οἱ λοιποί*. Den samme Tilfredshed med sig selv og Ringeagt for andre. Den samme Vished om Løn hos Gud. Den samme Glæde over at de andre er ligesaa viss paa Fordærvelse som Rabbi er viss paa Salighed. Den samme Tarvelighed i Henseende paa moralsk Idealitet. Men netop dette var en Følge af hele Farisæismens Standpunkt. Derfor tager Jesus netop *Farisæeren* frem, lader ham aabenbare sit inderste Væsen for at der deraf kan falde et skjærende Lys over dets sande Værdi. Og naar dette er *Bønnen:* denne hovmodige Opregning for Gud af Fortrin, denne Præsenteren af sin tarvelige, moralske Vexel under den utvivlsomme Forudsætning, at Gud *maa* honorere den, — se da viser hele Standpunktet sig i sit hæsligste Lys. Thi Bøn er en ydmyg Anraabelse om Hjelp, det tilsiger vor umiddelbare Følelse os.

Det er netop dette, som gjør *Tolderens* Bøn trods al
V. 13. hans mulige moralske Ynkelighed saa meget sandere.

13. *„Tolderen derimod stod langt borte og vilde ikke engang opløfte Øinene mod Himlen, men slog sig for sit Bryst og sagde: O Gud, vær mig Synder naadig."*

At han stod langt borte (nemlig fra de øvrige Bedende) betegner hans tilbageholdende Følelse af Uværdighed. At han ei engang vilde opløfte sine Øine mod Himlen, betegner hans Følelse af Synderens Undseelse (som *Jülicher* beviser ved Sammenligning med Josefus. Ant XI (V, 3) 143 og Apoc. Henoch 13, 3). Ogsaa han sondrer sig ud, men i Ydmyghed, egte Ydmyghed, ogsaa han søger Gud, men med nedslaget Blik. Slag paa Brystet betegner angerfuld Smerte. Ud af denne Stemning presser sig

med Møie frem den korte Bøn: Gud, vær mig Synder naadig! Det er en egte *Bøn*, som *søger* noget hos Gud, ei i fordringsfuldt Krav, men af Forbarmelse.

Hermed er Parabelen til Ende, og Anvendelsen følger indledet med det vanlige λέγω ὑμῖν.

14. „*Jeg sigèr Eder: Denne gik retfærdiggjort hjem* V. 14.
fremfor hin: thi hver, som sig ophøier, skal fornedres, men hvo sig selv fornedrer, skal ophøies.“

Tolderen gik retfærdiggjort hjem. Vi har seet Grundlaget for denne Retfærdiggjørelse — Syndernes Forladelse. Dermed er han retfærdiggjort παρ ἐκεῖνον — ud over, mere end, paa en bedre Maade end Farisæeren. Vi har her en Kommentar til, hvad Jesus mener Mt. 5, 20 med, at Disciplenes Retfærdighed maa *overgaa* de Skriftlærdes og Farisæernes, for at de kan indgaa i Guds Rige. Her er skildret en Retfærdighed, som overgaar Farisæernes. Men dermed er ogsaa sagt, at Farisæerens Retfærdighed ikke gir ham Adgang til Guds Rige, og vi faar vide Grunden dertil udtrykkelig: Hvo sig selv ophøier, skal fornedres. Denne enkle og naturlige Sammenhæng borger for, at 14 b er egte (mod *Jülicher*). Jülicher vil ikke ha dette, fordi efter hans forud opgjorte Mening er Tydegnomer en Uting. Nogen anden Grund kan ikke ses til at stryge denne Versdel. Thi vel findes samme Gnome i vort Evangelium i en anden Sammenhæng, hvor den dog *ogsaa* passer (14, 11). Men Evangelisten havde vel sine gode Grunde til at anse disse Ord for egte.

Vi ser altsaa, at Jesus lægger Hovedvegten ikke paa minutiøs Lovopfyldelse. En saadan kan forvendes til at fordærve selve Hjertet og forvende Stillingen overfor Gud. Der kan nemlig ikke være Tvivl om, at netop derfor lader han de to udtale sig i *Bøn*, fordi han vil ind paa *Stillingen overfor Gud*. Denne er for Farisæerens Vedkommende en vældig Selvophøielse, den lader ham jo næsten optræde som Guds Ligemand, som en Kreditor overfor sin Skyldner. Og paa hvilket tarveligt Grundlag!

Derfor bliver hin Retfærdighed ham til ingen Nytte, fordi den bringer ham i et bagvendt Forhold til Gud, ligesom det har bragt ham i et bagvendt Forhold til Næsten. Hans Retfærdighed er den reneste Selvskuffelse, det er selvindlysende efter Parabelens Fremstilling. Og omvendt: fordi Tolderens Mangel paa ydre Retfærdighed har ført ham til Ydmygelse for Gud, derfor skader denne Mangel ham ikke, men kan gjenoprettes. Han staar i det rette Forhold til Gud. Derpaa kommer det an og derpaa alene!

Saaledes ser vi, at Gnomen dog er vor Parabels Nøgel og at vi her som overalt gjør vel i ikke at løsrive os fra *den*.

Af Exegesens Historie.

Beda: Den foregaaende Parabel om at bede uden at trætne har Christus sluttet med Tvivl, om han vil finde Tro, naar han kommer igjen; saa tilføier han strax en anden, at de ei skal smigre sig med unyttig Tro, Erkjendelse, Bekjendelse, og viser, at han vil undersøge Gjerningerne, ei Ordene. Typisk opfattet betyder Farisæerne Jøderne, Tolderen Hedningerne[1]).

---

[1]) Quia parabolam Dominus, qua semper orare et non deficere docebat, ita conclusit ut diceret, veniente judice difficile fidem in terra reperiendum, — ne quis sibi forte de supervacua fide cognitione, vel etiam professione blandiretur, mox altera juncta parabola diligentius ostendit, a Deo fidei non verba examinanda sed opera.

Typice autem Pharisæus Judæorum est populus, qui ex justificationibus legis extollet merita sua. Publicanus vero gentiles est, qui longe a Deo positi confitentur peccata sua. (In Luc. Patrol. Latina T. XCII, 552. 53).

Calvin: Tolderen staar langt borte. Hermed vil Christus ei opstille som almindelig Regel, at Øinene skulde slaas ned saa ofte vi beder, det er kun Ydmygheds Tegn[2]).

---

[1]) Publicanus procul stans. Hic generalem regulam Christus tradere noluit, quasi necesse sit oculos in terram dejicere, quoties deprecamur: sed tantum signa humilitatis posuit, quam solam suis discipulis commendat. (Herm. Ev. 1667, S. 172).